CHRISTUS

oder

die Lehre des Alten und Neuen Testamentes

von

der Person des Erlösers,

biblisch-dogmatisch entwickelt

von

Adolph

Ad. Schumann.

I. Band.

Hamburg und Gotha,
Friedrich und Andreas Perthes.
1852.

Vorwort.

Wenn der Verfasser in dem Nachfolgenden eine Darstellung und Entwickelung der Schriftlehre von der Person Christi zu geben versucht, so erfüllt ihn allerdings das Bewufstsein, wie wenig das vorliegende Werk dem Ideal entspricht, das er selbst von einer *solchen* Arbeit im Herzen trägt, mit der lebhaften Besorgnifs, es möchte seine Darstellung überhaupt kaum etwas enthalten, das der besondern Beachtung werth sei. Allein so wenig sich derselbe auch die Mängel verhehlt, die seiner Arbeit ankleben, zwei Gründe haben ihn dennoch zu ihrer Herausgabe bewogen. Der eine ist die feste Überzeugung, dafs treues und redliches Forschen in der Schrift der Lebensnerv evangelischer Freiheit ist, und dafs Alles, was auf diese Weise entdeckt und gefunden wird, zuversichtlich zur Ehre dessen gereichen mufs, der gestern und heute und derselbe ist in Ewigkeit. Was ich daher durch längeres, mir über Alles lieb gewordenes Studium der Schrift gefunden, lege ich hiermit zur weiteren Prüfung, gründlicheren Untersuchung und besseren Darstellung allen denen vor, die mit der Gründlichkeit des Wissens auch Unbefangenheit genug be-

sitzen, um in Ansichten, die von den ihrigen abweichen, einzugehen, damit nur die Wahrheit erkannt und immer mehr an's Licht gezogen werde. Der andere oben erwähnte Grund aber ist der, daſs es in unserer Zeit vor Allem noth zu thun scheint, die einfache Lehre der Schrift, ohne jede Beimischung dogmatischer Speculation, mit voller Entschiedenheit vor Augen zu legen; denn von zwei Seiten zugleich drohet der evangelischen Wahrheit und Freiheit Gefahr. Auf der einen steht der Unglaube und lockt durch die Zuversicht seiner Behauptungen und den blendenden Schimmer moderner Bildung selbst Solche von dem Glauben an die Wahrheit hinweg, die durch ihre Kenntniſs und classische Bildung vor Allen feststehen sollten im christlichen Glauben und christlicher Treue. Ihm gegenüber gilt es, zu zeigen, wie die Wahrheit von Christo auf viel festeren Säulen ruhet, als die Leichtfertigkeit des Urtheils und die oberflächliche Kenntniſs der Schrift es sich je haben träumen lassen. Auf der anderen Seite aber steht ein starres Festhalten an alten dogmatischen Formeln und schreckt von dem Quell des Lebens Alle zurück, die in dem alten Gewande sich die christliche Wahrheit nicht wollen aufdringen lassen. Wohl ruhet auch in jener veralteten Form unzweifelhaft ein gesunder Kern ewiger Wahrheit, aber weil es so ist, verwechselt man Schale und Kern und wähnt, den Glauben selbst zu opfern, wenn man sein altes Gewand Preis geben soll. Einem solchen Wahne gegenüber, der absichtlich gegen Alles die Augen verschlieſst, was die neuere Wissenschaft wirklich entdeckt und gefunden, ja der nahe

daran ist, die evangelische Freiheit selbst wieder in starre dogmatische Fesseln zu schmieden, gilt es, mit allem Ernst und aller Entschiedenheit zu zeigen, was ewige Wahrheit selbst, und was nur Hülle ist, die Menschen ihr gegeben, und die von Neuem unserer Zeit und Bildung aufzuzwingen, ein eitles Bemühen bleibt. Beiden eben bezeichneten Richtungen tritt der Verfasser daher in dem Vorliegenden frei und offen entgegen, der guten Zuversicht folgend, welche die erkannte Wahrheit ihm giebt.

Christus ist und bleibt ihm der Mittelpunkt aller Offenbarung in der Schrift; zu ihm hin gehen alle Strahlen der Erkenntnifs im A. T., vorbereitend auf seine Ankunft; von ihm aus strömt im N. T. alles Licht voller und reiner Erkenntnifs göttlicher Wahrheit. Danach aber mufste sich die hier zu lösende Aufgabe offenbar als eine dreifache darstellen. Es war zu zeigen, wie der Geist Gottes vorbereitend im A. T. gewirkt und namentlich die Messiasidee entwickelt hat; sodann war unzweifelhaft darzuthun, wer Christus selbst nach seinen eigenen Worten, als dem Gewissesten, was wir von ihm besitzen, wirklich gewesen, und endlich war nachzuweisen, wie die Erkenntnifs seiner Person sich in den Herzen seiner Jünger und sämmtlicher Verfasser des N. T. in verschiedener Herrlichkeit spiegelt. Da aber die Verfasser der Schrift, wenngleich erfüllt und getrieben vom Geiste Gottes, doch immer Menschen waren, und eine jede Erkenntnifs, die in eine Menschenseele eintritt, einen bestimmten Entwickelungsprocefs durchläuft: so war auch dieser zu beachten und, so weit irgend möglich, der

Gang zu verfolgen, den der Geist Gottes die einzelnen Verfasser geführt, um sie zur Erkenntnifs der vollen Wahrheit zu leiten. Da ferner die Verschiedenheit des Gemüthes, der Bildung, der Lebensverhältnisse, sowie der geistigen Kraft überhaupt, auch eine gewisse Verschiedenheit in der Auffassung derselben Wahrheit hervorruft, so war auch auf diese Verschiedenheit zu achten und dieselbe zur näheren Anschauung zu bringen. Wohl haben gerade diese beiden Punkte ihre besonderen Schwierigkeiten, und was der Verf. namentlich in der Entwickelung der Paulinischen Lehre von der Person Christi versucht hat, wird auf mannichfachen Widerspruch stofsen; allein die Schwierigkeiten können und dürfen von dem Versuche, die Wahrheit zu finden, nicht zurückschrecken; denn die Zeit ist vorüber, in der man sämmtliche Verfasser der Schrift nur für blinde und jeder Selbstständigkeit völlig beraubte Werkzeuge des heiligen Geistes ansah, aus deren Worten man, gleichviel, von wem und wann sie gesprochen, ohne Weiteres ein Lehrgebäude zusammensetzte und es für dasjenige jedes einzelnen Verfassers oder für die allgemeine Lehre der Schrift selbst ausgab.

Wenn nun aber bei den einzelnen Verfassern des N. T. nicht blofs ihre Äufserungen über die Natur und das Wesen Christi, sondern auch ihre ganze Auffassung seines Werkes und des Glaubens an ihn, sowie die messianischen Hoffnungen, die sie selbst noch als frühere Juden hegten, mit in den Kreis der Betrachtung gezogen sind, so hat das darin seinen Grund, dafs diefs Alles auf's Innigste zusammenhängt, und

man zu keinem richtigen Urtheil über die Vorstellung, welche die Verfasser des N. T. von der Person Christi hatten, gelangen kann, wenn man nicht auf alle jene Punkte zugleich achtet und sie sorgfältig mit in Erwägung zieht.

Um aber die klare Übersicht zu erleichtern und das störende Nachschlagen zu ersparen, sind die citirten Stellen überall nach der bei den meisten Theologen wohl als classisch geltenden Übersetzung de Wette's angeführt; jedoch ist da, wo Zweifel entstehen konnten, ob die Übersetzung auch die richtige sei, der Urtext selbst mit hinzugefügt. Auf diesen aber ist überall da näher und tiefer eingegangen, wo es von wesentlicher Bedeutung war, den wahren Gehalt der Schriftworte genauer zu erforschen. Die Commentare von Meyer und de Wette sind vielfach dabei benutzt; jedoch habe ich mich keineswegs ohne Weiteres an sie gebunden, sondern da, wo meine Auffassung des Grundtextes von der ihrigen abwich, frei und offen die eigene Überzeugung reden lassen. Für das A. T. ist die Arbeit Stähelin's: „Die messian. Weissagungen des A. T. in ihrer Entstehung, Entwickelung und Ausbildung," Berlin 1847, genau von mir berücksichtigt und da, wo ich mit dem Verf. übereinstimmen konnte, auch benutzt; für das N. T. dagegen ist neben der biblischen Dogmatik de Wette's auch die neuerlich erschienene von J. L. Samuel Lutz, Pforzheim 1847, vielfach von mir eingesehen und beachtet; jedoch habe ich mich häufig seiner Auffassung nicht anschließen können. Was ich sonst noch benutzt, ergiebt sich aus dem Werke

selbst, und ich habe nur noch das Eine hinzuzufügen, daſs ich mich überall bemühet, selbstständig zu suchen und zu forschen in der Schrift und von fremder Autorität mich unabhängig zu erhalten.

Über meinen theologischen Standpunkt habe ich nach dem Obigen nicht weiter nöthig, mich näher zu erklären; das Werk selbst bringt ihn überdieſs zu unzweifelhafter Anschauung. Wo ich im Irrthum gewesen, werde ich jede Zurechtweisung, so sie aus gründlicher Kenntniſs der Schrift und nicht aus dogmatischem Vorurtheil flieſst, mit dankbarem Herzen entgegennehmen, reich belohnt, wenn auch nur Weniges von dem, was ich hier zu zeigen mich bemühet, von der Wissenschaft selbst als probehaltig befunden oder die Veranlassung werden sollte, eine bisher noch unerkannte Wahrheit der Schrift durch gründlichere Untersuchung, als ich sie zu geben vermochte, an's Licht zu ziehen. Denn nur dem, dessen Worte bleiben, und wenn Himmel und Erde vergehen, habe ich zu folgen mich bemühet, wenn er spricht: *Ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς — ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ* (Joh. 5, 39.).

Inhalt.

Die Lehre des A.T. von der Person des Messias.

Die Lehre des N. T. von der Person Christi.

Seite

Christi eigene Lehre von seiner Person.

Die

Lehre des Alten Testaments von der Person des Messias

und die

Lehre des Neuen Testaments von der Person Christi,

und zwar

1) die Lehre Christi selbst von seiner eigenen Person.

Die
Lehre des Alten Testaments von der Person des Messias.

§. 1.
Einleitung.

Wenn es darauf ankommt, die Lehre des A. T. von der Person des Messias gründlich kennen zu lernen, so darf vor allen Dingen nicht bunt durch einander geworfen werden, was die verschiedenen Verfasser der einzelnen Bücher zu verschiedenen Zeiten vom Messias gelehrt und in Wort und Schrift niedergelegt haben, sondern, wie bei aller von Gott gegebenen Offenbarung in der Schrift, ist die Vorbereitung, Entstehung, Entwickelung und Fortbildung dieser Lehre bei den einzelnen biblischen Schriftstellern geschichtlich zu verfolgen. Denn nur so läfst sich erkennen, wie Gott in seiner Weisheit die Messiasidee im jüdischen Volke allmählich entstehen und in immer deutlicheren und bestimmteren Umrissen hervortreten liefs, um also seinem Sohne den Weg zu bereiten; nur so läfst sich verhüten, durch Zusammenwerfen der verschiedensten Äufserungen der Schrift ein Bild und eine Vorstellung vom Messias zu geben, wie sie die heiligen Verfasser nimmer gehabt und gelehrt; nur so endlich wird es möglich, klar zu verstehen, in wieweit Christus selbst die Erwartungen und Hoffnungen des jüdischen Volkes vom Messias auf seine Person bezogen und durch sein Wort und Werk und Schicksal in wunderbare Erfüllung gebracht hat.

Ergiebt sich hieraus aber vollkommen die Nothwendigkeit, die Messiasidee durch die einzelnen biblischen Bücher nach der Zeitfolge ihrer Entstehung hindurch, zu verfolgen, so darf auf der andern Seite bei dieser Untersuchung nicht eine bestimmte, theologisch-dogmatische Ansicht maſsgebend sein. Denn nur zu leicht erscheint eine biblische Stelle dann in einem Lichte, von dem der Verfasser selbst und seine nächsten Leser auch nicht die entfernteste Ahnung hatten; und doch kommt es gerade darauf an, den Sinn zu ermitteln, den die Verfasser selbst mit ihren eigenen Worten verbanden. Auch vom rein christlichen Gesichtspunkte aus dürfen wir daher bei Beurtheilung der Sache nicht ausgehen, d. i. wir dürfen die einzelnen messianischen Stellen und Aussprüche der biblischen Bücher nicht auslegen nach unserer christlichen Glaubensüberzeugung, welche die Verfasser der heiligen Bücher noch nicht theilten und noch nicht theilen konnten, und ebenso wenig ihre Zuhörer und Leser. Etwas Anderes ist es: was finden wir als Christen in den Stellen? und etwas Anderes: was die Verfasser selbst und ihre jüdischen Leser? Eben dieſs Letztere aber ist zunächst zu suchen und festzustellen, und erst, wenn wir gesehen haben, wie die Messiasidee bei den Juden entstand, sich entwickelte und bis auf die Erscheinung Christi sich fortbildete, erst dann ist zu fragen, wie sie von Christus aufgenommen, in seiner Person und seinem Werke verwirklicht worden und nun im N. T. als Hauptgegenstand unseres christlichen Glaubens uns vorliegt.

Wollen wir aber die Vorstellungen von der Person des Messias, wie sie das A. T. enthält, klar und bestimmt auffassen, so können wir nicht umhin, die ganze messianische Hoffnung, wie sie durch das A. T. sich hindurchzieht, näher in's Auge zu fassen; denn die Person des Messias ist nur ein Theil, wenngleich der wichtigste, dieser jüdisch-messianischen Weissagung und Erwartung. Nur wenn wir die ganze Hoffnung kennen, d. i. das ganze Glück und Heil, welches die jüdische Nation von der Zukunft erwartete, wird ein helles Licht auf den fallen, der als der Urheber dieses Heils und das von Gott erwählte und bestimmte Werkzeug zur

Beglückung der ganzen Nation erwartet wurde. Wir werden erst dann vollkommen erkennen, wie er im A. T. gedacht wird, 'wenn wir wissen, was von ihm gehofft wurde, zu welchem Werke man ihn bestimmt glaubte, und welch eine Zeit heraufzuführen er als von Gott auserkoren angesehen wurde. Noch immer hat man hierauf viel zu wenig Gewicht gelegt; denn da die eine und andere jüdische Erwartung von der messianischen Zeit nicht in Erfüllung gegangen ist, so hat man solche Erwartungen auch weniger beachtet, sie entweder allegorisch gedeutet oder ganz bei Seite geschoben und ignorirt, und so ist man allmählich zu einer Ansicht von dem messianischen Heile und dem Messias selbst im A. T. gekommen, wie die Schrift selbst sie gar nicht hat und kennt. Oder man hat Theile der messianischen Hoffnung, und zwar diejenigen, die man in Christo erfüllt sah, einseitig hervorgehoben und damit Äufserungen des A. T. verbunden, die man für messianische Weissagungen hielt, die es aber in Wirklichkeit gar nicht sind, und hat auf diese Weise eine Vorstellung von dem Messias gewonnen, wie sie im A. T., wenn man die ganze darin enthaltene messianische Erwartung unbefangen betrachtet, gar nicht gefunden werden kann. Um daher vor solcher Einseitigkeit und Willkür uns zu bewahren und die Vorstellung vom Messias, wie sie wirklich im A. T. vorliegt, klar und bestimmt zu erkennen, ist es unumgänglich nöthig, uns zuvor mit der ganzen messianischen Hoffnung, wie sie das A. T. enthält, genau bekannt zu machen. Wir werden also zunächst ihre Entstehung und Entwickelung verfolgen und dann erst übergehen zu der Person dessen, durch den ihre Verwirklichung und Erfüllung gehofft ward.

§. 2.

Begriff der messianischen Hoffnung.

Fassen wir zunächst mit wenigen Worten den ganzen Inhalt der Hoffnung zusammen, welche im A. T. vorliegt, und die wir die **messianische** nennen, so ist es dieser: **Befreiung des jüdischen Volkes aus einem un-**

glückseligen Zustande und äufseres, wie inneres Glück und Heil, durch eine Persönlichkeit herbeigeführt und getragen, die, aus dem Hause David's stammend, an der Spitze des Volkes stehen und weithin das Reich und die Verehrung des wahren Gottes ausbreiten werde *). Die Bezeichnung dieser Hoffnung mit dem Namen messianisch ist bekanntlich erst später entstanden, da der, durch den diefs Glück und Heil heraufgeführt werden sollte, noch nirgends im A. T. mit dem Namen Messias bezeichnet ist. Der Name ward erst gebräuchlich, als man Ps. 2. messianisch deutete und hier v. 2. den König als מָשִׁיחַ, d. i. Gesalbten Gottes, bezeichnet fand. Dieser Name aber erschien für den erwarteten Retter des Volkes um so passender, da er an vielen Stellen als König deutlich bezeichnet ist, und bei den Hebräern häufig der König als von Gott gesalbt, oder kurz Gesalbter, מָשִׁיחַ, bezeichnet wurde. Die messianische Hoffnung aber, so wie sie oben angegeben ist, konnte selbstredend erst nach der davidischen Zeit unter dem Volke entstehen; denn der unglückselige Zustand, aus dem man Befreiung wünschte und hoffte, ist gleichsam der Boden, in dem der von Gott gelegte Keim dieser Hoffnung im Volke sich entwickelte und durch die von Gottes Geist beseelten

*) Stähelin versteht (s. seine mess. Weissagungen §. 1. S. 1.) unter messian. Weissagungen „die Aussprüche und Weissagungen des A. T., die weit hinausgehen über das religiöse Leben der alten Hebräer, und die hinweisen auf die Beglückung des gesammten Menschengeschlechtes durch den von den Hebräern anerkannten und verehrten Gott." Dafs diese Auffassung und Bestimmung eine viel zu enge ist, wenngleich sie den für uns Christen wichtigsten Theil der messianischen Weissagungen hervorhebt, leuchtet ein; denn die Verbreitung der Erkenntnifs und Verehrung des wahren Gottes bildet nur einen Theil der reichen Hoffnung, die man von der messianischen Zeit hegte, und die Weissagungen der Propheten von dieser Zeit enthalten Einzelnheiten und Schilderungen, die in die engen Grenzen jener Definition nicht hineinpassen und nichts desto weniger messianische Weissagungen sind.

und getriebenen Propheten zu der Blüthe sich entfaltete, die als die herrlichste und köstlichste des ganzen Prophetenthums im alten Bunde mit Recht angesehen und gepriesen wird. Vor David aber konnte jene Hoffnung noch nicht in die Herzen kommen; denn erst der Rückblick auf David liefs einen Sprofs von David als Retter hoffen. Zur Zeit des David selbst aber befand sich das Reich auf dem Gipfel seiner Macht und Herrlichkeit, und ein Sehnen aus einer unglückseligen Gegenwart heraus nach einer glücklicheren Zukunft war dem Volke fremd und mufste es sein. Erst als nach der Theilung des Reiches die Gegenwart immer trauriger, das Schicksal immer dunkler, die Zukunft immer finsterer sich gestaltete, als Gottes Strafgerichte immer näher rückten, und der Untergang dem aufgethanen Geistesauge der Propheten immer gewisser ward: erst da entfaltete sich durch Gottes Geist in ihren Herzen die Hoffnung, welche wir die messianische nennen. Allein sie hätte sich schwerlich also entfaltet, wenn Gottes Weisheit nicht schon früher, von der ältesten Zeit herab bis auf David, diese Hoffnung vorbereitet, ihre einzelnen Bestandtheile entweder schon gegeben, oder doch die Keime dazu in den heiligen Büchern bis zu den Propheten niedergelegt hätte. Wir haben zuerst daher zu untersuchen, welches die erste vorbereitende Idee dieser messianischen Hoffnung sei, und zu welcher Zeit sie von Gottes Weisheit dem Volke schon geboten ward.

§. 3.

Vorbereitende Idee.

Wenden wir uns zuerst zum Pentateuch, so ist die Entstehungszeit desselben in seiner jetzigen Gestalt allerdings die Zeit der Könige, also nachdavidisch, wie darüber die kritischen Untersuchungen der Wissenschaft wohl kaum noch irgend einen Zweifel lassen. Allein ebenso gewifs steht durch jene Untersuchungen fest, dafs in dem Pentateuch zwei Urbestandtheile, die viel älter sind, sich deutlich unterscheiden lassen. Es sind diefs die beiden mit den Namen

Elohist und Jehovist bezeichneten Quellen, welche die Verfasser des Pentateuch benutzt und meist wörtlich aufgenommen und mit einander in der Erzählung verbunden haben. Die älteste dieser beiden Quellen des Pentateuch ist der Elohist, entweder zur Zeit des Samuel und Saul entstanden (so de Wette, Einleitung §. 158. S. 209.), oder schon zur Zeit der Richter (so Stähelin in sein. kritischen Untersuchungen und neuerlich in seinen messianischen Weissagungen, S. 7.). In dieser ältesten Urkunde, wenn sie kritisch von den Bestandtheilen des Jehovisten getrennt wird, ist, wie diefs auch Stähelin erklärt und aus den Gesetzen und der Geschichte, wie sie diese Urkunde enthält, noch näher und gründlich nachweist, noch keine Spur einer messianischen Idee enthalten. Nur zwei Stellen könnten dahin gedeutet werden, das ist der Segen des Jacob (1 Mos. c. 49.) und der Fluch über des Gesetzes Übertreter (3 Mos. c. 26.). Allein ein Mal sind beide Stellen kritisch verdächtig, d. i. ihre Abfassung in späterer Zeit ist höchst wahrscheinlich, da die erstere Stelle bestimmt auf David's Herrschaft hinweist, die letztere aber schon von Wegführung und Gefangenschaft spricht, also eine Idee anführt und weiter entwickelt, die erst zur Zeit der Könige dem Volke nahe gerückt war (vgl. de Wette, biblische Dogmatik §. 138. Einleitung §. 150. S. 194. u. §. 152. S. 199., vgl. §. 155. S. 205.); sodann aber enthalten beide Stellen, auch wenn wir uns über jedes kritische Bedenken hinwegsetzen, noch keine bestimmte messianische Beziehung, wie denn auch Stähelin in beiden Stellen noch keine messianische Weissagung zu entdecken vermag (vgl. Mess. Weissagungen, S. 4. u. 6.). Die Stelle 1 Mos. 49, 10. heifst nämlich: Nicht weichet das Scepter von Juda, noch der Herrscherstab von seinen Füfsen, bis Ruhe kommt, und ihm gehorchen die Völker. Diese Stelle im Zusammenhange, wo der sterbende Jacob dem Stamme Juda Herrschaft über seine Brüder, v. 8., kriegerische Tapferkeit, v. 9., Sieg über seine Feinde, v. 8. 10., und Fruchtbarkeit seines Landes weissagt, v. 11—12., kann nur auf die Königswürde des David und seiner Nachkommen bezogen werden, so dafs jede weitere

messianische Beziehung fehlt, wenn man nicht absichtlich sie erst in die Worte hineinlegen will. In der zweiten Stelle aber, 3 Mos. c. 26, 14—45., liegt, wenn man sie ohne Weiteres der Elohimsurkunde zuschreibt, nur der Grundgedanke weiter entwickelt, dafs Gott sich auch der Gefallenen und Verstofsenen wieder annehmen und seines Bundes gedenken werde, den er mit den Vorfahren, als er sie aus Ägypten geführt, gemacht habe (vgl. v. 41—45.). Die Wegführung und Zerstreuung unter die Feinde, das Umkommen unter ihnen u. s. w. würde dann auf die Richterzeit hindeuten können (v. 32—40.). Natürlicher bleibt indefs immer die Abfassung dieser Stelle in der späteren Zeit der Könige, wo dann allerdings, da die messianische Idee bereits vorhanden war, der Verfasser auch die messianische Hoffnung hier wohl andeuten wollte.

Anders dagegen verhält es sich mit dem Jehovisten. Hier liegen die Anfänge der messianischen Idee wirklich vor, und es bleibt die göttliche Weisheit zu bewundern, die schon so früh vorbereitete, was sie allmählich in dem Bewufstsein des Volkes und mehr noch in der Seele der Propheten später enthüllte und entwickelte. Dieser Urbestandtheil des Pentateuch entstand nach de Wette (Einleitung §. 159. S. 210.) erst nach Salomo, zur Zeit der Könige, nach Stähelin jedoch schon zur Zeit des Propheten Samuel (s. kritische Untersuchungen über den Pentateuch und neuerlich die messian. Weissagungen, S. 7.). Mögen wir nun die eine oder die andere dieser Bestimmungen festhalten und als Entstehungszeit des Jehovisten ansehen: so ist doch nicht zu vergessen, dafs auch der Jehovist, wie schon der Elohist, aus früheren Quellen geschöpft hat, wie denn ausdrücklich erwähnt wird, dafs Moses selbst das Eine und Andere in ein Buch geschrieben habe (2 Mos. 17, 14. c. 24, 4. 7. c. 34, 27. 4 Mos. 33, 2.), ja sogar ein Buch „von den Streiten Jehova's" (4 Mos. 21, 14., vgl. v. 17. u. 27.) namhaft gemacht wird, aus dem der Jehovist wörtlich etwas anführt. Nehmen wir nun hinzu, dafs auch die mündliche Überlieferung, wie sie sich aus der ältesten Zeit im Munde des Volkes erhalten und fortgepflanzt hatte, unstreitig mit benutzt worden ist

(vgl. de Wette, Einleit. §. 162. d.): so können wir bei den vom Jehovisten gegebenen Nachrichten über die ersten Anfänge der messianischen Idee um so weniger Zweifel an ihrer geschichtlichen Wahrheit hegen, als ihr Inhalt selbst, also innere Gründe, entschieden dafür spricht. Es ist diefs nämlich die fünf Mal vorkommende, zunächst dem Abraham von Gott gegebene Verheifsung, in welcher offenbar der Anfang aller messianischen Weissagung liegt.

Die erste, auf die messianische Hoffnung vorbereitende Idee ist demnach:

Ein Segen durch oder mit Abraham und seinem Samen für alle Völker der Erde.

Wir haben jedoch die Stellen, die diesen Segen aussprechen, näher zu betrachten, um den ursprünglichen Sinn derselben ganz zu verstehen.

1) Die erste Stelle, 1 Mos. 12, 2—3., lautet: „Und du (Abraham) sollst ein Segen sein. Und ich will segnen, die dich segnen, und die dich lästern, will ich verfluchen; und mit dir werden sich segnen alle Geschlechter der Erde."

2) Die zweite Stelle, 1 Mos. 18, 18., heifst: „Wird doch Abraham ein grofses und starkes Volk werden, und mit ihm werden sich segnen alle Völker der Erde."

3) Die dritte Stelle, 1 Mos. 22, 16—18., sagt: „Ich schwöre bei mir, spricht Jehova, dafs, weil du solches gethan und deinen Sohn, deinen einzigen, nicht verweigert, dafs ich dich segnen will und deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres; und dein Same soll besitzen das Thor seiner Feinde. Und es werden sich mit deinem Samen segnen alle Völker der Erde, darum, weil du meiner Stimme gehorchet."

4) Die vierte Stelle, 1 Mos. 26, 4., verheifst dem Isaak: „Und ich mehre deinen Samen, wie die Sterne des Himmels, und gebe deinem Samen alle diese Länder, und es sollen sich mit deinem Samen segnen alle Völker der Erde."

5) **Die fünfte Stelle endlich, 1 Mos. 28, 14., enthält die Worte an Jacob: „Und es wird dein Same werden wie der Staub der Erde, und du wirst dich ausbreiten gen Abend und gen Morgen und gen Mitternacht und gen Mittag, und mit dir werden sich segnen alle Geschlechter der Erde, und mit deinem Samen."**

Nicht ohne Grund sind in diesen Stellen die nächsten, mit dem Segen verbundenen Worte mit hinzugefügt; denn aus denselben, namentlich in der 3., 4. und 5. Stelle, möchte das schon unzweifelhaft hervorgehen, daſs der Verfasser sowohl, als jeder ächte Israelit, bei diesem Segen zunächst mit an die zahlreiche Nachkommenschaft Abraham's und Vermehrung des Volkes, sowie an die Besitznahme des gelobten Landes (vgl. 1 Mos. 26, 3. c. 28, 13. 15.) dachte. Denn welch eine Wichtigkeit gerade diese Verheiſsung in den Augen jedes ächten Israeliten hatte, ist nicht nöthig, hier näher nachzuweisen. Allein offenbar ist dieſs nicht der ganze Sinn, der in der Verheiſsung liegt; sie deutet in ihrer Allgemeinheit noch auf ein gröſseres Heil hin, und es frägt sich: wie ist das hier zu verstehen? Die grammatische Schwierigkeit liegt zunächst in dem בְּךָ, mit dir, und בְזַרְעֲךָ, mit deinem Samen. Es frägt sich, ob dieſs בְּ bei בֵּרֵךְ soviel als durch bedeutet, so daſs der Urheber des Segens damit bezeichnet, und der Sinn der wäre: die Völker sollen beglückt werden durch Abraham und seinen Samen, nämlich insofern die wahre Religion von diesem aus sich über die Völker verbreiten werde. Parallelstellen zu diesem Sinne wären Ps. 22, 28 ff. u. Jes. 2, 1—4. So faſst ihn auch schon die LXX., der Chaldäer und das N. T. Gal. 3, 8. Allein das בְּ steht selten oder nie von der *causa efficiens* beim Passiv; dagegen steht es gerade in dieser Phrase beständig von der Person, bei deren Namen sich Jemand segnet, d. h. deren Glück man sich anwünscht. So heiſst es z. B. 1 Mos. 48, 20: Mit dir (Ephraim) wird Israel segnen und sprechen: Gott mache dich wie Ephraim und Manasse. Auf diese Bedeutung führt auch das statt des Niphal oder Passiv (נִבְרְכוּ) in der 3. und 4. Stelle gebrauchte Hithpael (הִתְבָּרֲכוּ), das reflexive Bedeutung hat, also sich segnen heiſst. Danach

wäre also der Sinn: Es werden sich die Völker segnen bei oder mit deinem Namen, d. h. wenn sie sich Segen wünschen, werden sie sich Abraham's und seiner Nachkommen Glück und Heil wünschen (vgl. Ps. 72, 17. Jerem. 4, 2.); ihr Glück und Heil wird sprüchwörtlich werden unter den Völkern; es wird dasselbe Gegenstand des Wunsches und der Sehnsucht für alle Völker sein. Mit dieser Erklärung stimmt auch Stähelin (Weissagung. S. 11.) und Hofmann (Weissagung und Erfüllung I. S. 97.) überein. Nimmt man dazu nun die oben angeführte und mit den Worten des Segens verbundene Idee der zahlreichen Vermehrung der Nachkommenschaft, die wie die Sterne des Himmels, wie der Staub der Erde sein und sich nach allen Weltgegenden hin ausbreiten soll, und bedenkt man, wie gerade hierauf der Hebräer und überhaupt der Morgenländer so hohen Werth legte: so versteht man vollkommen, wie das Glück Abraham's ein Wunsch aller Völker, und sein Name zu einer בְּרָכָה (1 Mos. 12, 2.) für alle Nationen werden sollte. Allein wenn diefs auch der nächste Sinn der Worte ist, so liegt doch in der Äufserung, dafs Abraham nur für seinen Gehorsam gegen Gott (1 Mos. 22, 18.), für sein Vertrauen auf ihn und seinen Glauben (1 Mos. 15, 6.) diesen Segen empfangen werde, zugleich die Idee, dafs auch andere Völker nur auf diesem Wege desselben Segens theilhaftig werden können. Aufserdem aber liegt gerade darin, dafs dieser Segen des Abraham etwas so überaus Grofses und Herrliches, etwas so ganz Ungewöhnliches und Aufserordentliches sein werde, dafs alle andern Völker darauf hinschauen und sich denselben Segen anwünschen und danach sehnen werden, eine so aufserordentliche, allgemein anerkannte glückselige Zukunft des Abraham und seiner Nachkommen angedeutet, dafs mit der allgemeinen Bezeichnung Segen und segnen hier offenbar noch auf ein überaus grofses, unbeschreibliches Heil, wenngleich ohne weitere, nähere Bezeichnung, hingewiesen wird. Gerade in dieser allgemeinern, unbestimmteren Fassung der dem Abraham gegebenen Verheifsung konnte dieselbe die vorbereitende Idee aller messianischen Hoffnung, aller in's Einzelne gehenden Weissagung des messianischen Heiles werden, und sie ist es

nach dem Zeugnifs der Geschichte, d. i. der in den heiligen Schriften wirklich vorliegenden Entwickelung der messianischen Idee, wirklich geworden.

Bevor wir jedoch weiter auf diese Entwickelung beim Jehovisten selbst eingehen, müssen wir noch zwei Stellen desselben näher in's Auge fassen, in denen man fälschlich die ersten Anfänge der messianischen Idee, die allerersten Weissagungen auf den Messias selbst gefunden hat. Diese beiden Stellen aber sind das sogenannte Protevangelium, 1 Mos. 3, 15., und der Segen des Noah über den Japhet, 1 Mos. 9, 27.

Was nun die erstere Stelle betrifft, die Worte Gottes an die Schlange im Paradiese, so kann weder der Natur der Sache, noch der grammatischen Bedeutung der Worte nach darin der Anfang einer Messiashoffnung gesucht werden. Findet man sie, so ist das eins jener theologischen Hirngespinnste, die vor wissenschaftlicher Untersuchung der Sache in völliges Nichts sich auflösen. Es ist diese willkürliche Deutung der mosaischen Worte aber folgende. Der Same der Schlange ist der Satan, der Same des Weibes aber Christus, und das Ganze soll den Kampf des Teufels gegen den Erlöser im N. T. bezeichnen (s. Hengstenberg's Christologie, Bd. I. S. 26.). Wollten wir zunächst auch zugeben, was jedoch nicht der Fall ist, die Worte könnten diesen Sinn haben: so frägt sich: haben die ersten Menschen diese Worte wirklich so verstanden? Hat der Verfasser selbst sich das oder auch nur Ähnliches wirklich dabei gedacht? Niemand wagt das zu behaupten, eben weil es eine Unmöglichkeit ist. Man sucht sich daher so zu helfen, dafs man auf die Natur und den Charakter der Weissagung überhaupt hinweist, wonach dieselbe erst später, wenn die Erfüllung derselben eingetroffen sei, vollkommen verständlich werde. Allein wenn diefs gewissen Theologen so bequeme Auskunftsmittel auch wirklich Wahrheit enthält, so pafst es hier doch eben darum nicht, weil auch nach der Erfüllung, d. i. nach dem Leben und Wirken des Erlösers, Niemand in jenen Worten eine Weissagung erblickt, der sie nicht vorher erst nach seinem Sinn hineinträgt und dann hinter den Worten diesen

verborgenen Sinn hervorzusuchen meint. Dazu kommt, und das ist vor Allem entscheidend, dafs das ganze N. T. diese Stelle nirgends so deutet oder anwendet, was doch gerade den Aposteln bei ihrer Darstellung und Beweisführung vor jüdischen Zuhörern und Lesern so nahe gelegen hätte, ja auch vom Erlöser selbst, da er so oft von dem *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* spricht (Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11.), gewifs nicht unberührt gelassen wäre. Sehen wir aber die Worte selbst näher an, so wird eine solche Deutung in der That völlig widersinnig. Die Worte lauten nämlich, als Worte Gottes an die Schlange: „Und Feindschaft setze ich zwischen dich und das Weib und zwischen deinen Samen und ihren Samen; selbiger wird dir nach dem Kopfe trachten, und du wirst ihm nach der Ferse trachten"; oder, wie Luther, da das zwei Mal gebrauchte Zeitwort שׁוּף, gleich שָׁאַף, d. i. nach etwas schnappen, trachten, hier sowohl zertreten als stechen bedeutet, vollkommen treffend übersetzt: Derselbe soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen. Hiernach ist der Collectivbegriff Same für Nachkommen schon gezwungen im Singular auf Christus zu beziehen; geradezu verkehrt aber ist es, unter Same der Schlange, wie es doch nach dem Parallelismus nothwendig ist, Nachkomme oder Sohn des Teufels zu verstehen, so dafs eine förmliche Descendenz des Teufels hier herauskäme. Man mufs, um diefs wieder hinwegzuerklären, zu allerhand neuen exegetischen Kunstgriffen seine Zuflucht nehmen, so dafs die grammatische Verbindung der Worte und ihr natürlicher Sinn geradezu widernatürlich verrenkt wird. Der einfache Sinn der Worte kann kein anderer sein, als die Androhung der göttlichen Strafe für die Schlange, welche die Eva verführt hat. Es ist diefs offenbar die Feindschaft zwischen dem Schlangen- und Menschengeschlecht, die hinfort bestehen werde, und das Zertretenwerden der Schlangen durch den Fufstritt der Menschen, wogegen sie sich krümmen und noch durch Stechen in die Ferse wehren würden. Eine ganz andere Frage ist die, wie die späteren Juden nicht blofs diese Stelle, sondern die ganze Erzählung vom

Sündenfall auffafsten und auslegten, und welche Vorstellung zur Zeit des Erlösers herrschte. Es konnte diese Vorstellung eine durchaus von der verschiedene sein, welche der Schriftsteller selbst mit seinen Worten verband, und so war es wirklich. Der Verfasser, als strenger Monotheist, weifs von einem Reiche des Teufels und bösen Geistern noch nichts, wie denn überhaupt diese Lehre in den historischen Büchern vor dem Exil noch gar nicht auftritt; er giebt defshalb auch nicht die leiseste Andeutung, dafs er selbst unter der Schlange den Teufel verstanden habe. Erst als die Juden durch das Exil mit der persischen Dämonologie bekannt wurden und im Zendavesta (III. S. 84.) die persische Sage vom Sündenfall kennen lernten, wobei ausdrücklich ein Dämon in Schlangengestalt erwähnt wird, ging diese Ansicht in die jüdische Theologie über, und man fafste auch die mosaische Erzählung also, dafs man in der Schlange die äufsere Erscheinung des Teufels sah. Daher heifst es denn auch in Weisheit Salom. schon ganz bestimmt (c. 2, 24.): „Aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, und ihn erfahren, die jenem angehören.". Zur Zeit Christi und des N. T. herrschte diese Ansicht bereits, und der Erlöser selbst nimmt darauf Rücksicht, indem er spricht (Joh. 8, 44.): „Ihr seid von eurem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Gelüst wollet ihr thun. Selbiger war Menschenmörder von Anfang." Zwar sind diese letzten Worte von Dr. Nitsch (Über den Menschenmörder Joh. 8, 44. in der theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1822. 2. Heft, S. 52.) und von Schulthefs (Theolog. Forschungen. 1. Stück, S. 38.) nach Epiphanius *adv. haeres.* 38. und Cyrillus Alex. auf den ersten Menschenmord durch Kain bezogen; allein nach 1 Joh. 3, 15. und Röm. 5, 12. und noch mehr nach Apoc. 12, 9. ist hier wohl vom Erlöser selbst auf die Herbeiführung des Todes der ersten Menschen durch den Teufel hingewiesen. Jedoch hieraus zu folgern, in den oben angeführten Worten 1 Mos. 3, 15. liege eine Weissagung auf Christus, ist offenbar ein ganz übereilter Schlufs, da selbst dann, wenn die

Schlange als Organ des Teufels gedacht wird, die Strafe derselben dafür, dafs sie sich zu einem solchen Organe hergegeben, noch keine Strafe des Teufels selbst ist. In der angeführten Stelle Apoc. 12, 9., wo der Teufel geradezu der grofse Drache, die alte Schlange genannt, und gesagt wird, dafs er die ganze Welt verführet, liegt offenbar nur ein neuer Beweis, wie im apostolischen Zeitalter, aus dem doch die Apoc. stammt, wenngleich ihr Verfasser nicht der Apostel Johannes selbst gewesen, die Vorstellung bei den Juden die herrschende war, die Schlange im Paradiese sei der Teufel selbst gewesen. Hiernach aber die Stelle 1 Mos. 3, 15. deuten, und diese Deutung als ursprünglichen Sinn dem Jehovisten oder Verfasser der mosaischen Urkunde unterschieben, ist kein historisches, kein wissenschaftliches Verfahren. Es kommt darauf an, zu entdecken, was der Verfasser selbst mit seinen eigenen Worten gemeint, und nicht, was die spätere jüdische und noch spätere christliche Theologie daraus gemacht habe. Nun aber ist auch nicht das geringste Zeugnifs vorhanden, dafs der Verfasser mit jenen Worten eine Weissagung auf den Teufel gemeint, ja überhaupt die Schlange schon als Teufel habe bezeichnen wollen. Darum aber kann auch eine bestimmte Messiasidee hier noch gar nicht vorliegen, und gerade darauf kommt es bei historischer Entwickelung der Sache doch zunächst hier an. Finden wir dagegen als Christen, d. i. vom christlich-dogmatischen Standpunkte aus, hier schon eine Andeutung des Werkes Christi, so haben wir in gewisser Hinsicht dazu wohl eine dogmatische Berechtigung, sofern auch die Verfasser des N. T. bei Anführung alttestamentlicher Stellen eine solche üben; allein dogmatische Ansichten und Überzeugungen dürfen nicht den ursprünglichen, d. i. historisch-grammatischen, Sinn der Worte feststellen wollen. Erst wenn man diesen hat und klar unterscheidet von der späteren dogmatischen Deutung der Worte, mag diese nach christlicher Überzeugung und Glaubensanalogie geübt werden, ohne jedoch denen Zwang anzuthun, die von der Richtigkeit solcher Deutung sich etwa nicht überzeugen können.

Die zweite Stelle, in der man mit Unrecht eine messianische Weissagung gefunden, ist 1 Mos. 9, 27., wo Noah seinen Sohn Japhet mit diesen Worten segnet: „Weit mache es Gott dem Japhet, und er wohne in den Zelten Sem's, und Kanaan sei sein Knecht!" Mit den Worten: er wohne in den Zelten Sem's, meint man, sei hier geweissagt, dafs die Nachkommen des Japhet einst in die religiöse Gemeinschaft der Semiten eingehen, d. h. die Völker Europa's, als Nachkommen des Japhet, einst zur Religion der Semiten sich bekehren würden, womit gemeint sei, dafs die Völker Europa's einst die von den Semiten kommende christliche Religion annehmen würden. Nach einer andern Erklärung aber bezieht man sogar die Worte: er wohne in den Zelten Sem's, auf Gott selbst, so dafs der Sinn wäre: Gott wird einst seinen Sitz unter den Semiten aufschlagen. Beide Erklärungen aber treffen den Sinn nicht im Entferntesten; denn die erstere trägt einen ganz fremden Sinn erst hinein, und die zweite verstöfst ganz gegen den Zusammenhang und die Grammatik. Wenden wir uns zu der ersten Erklärung, so frägt man mit Recht, wie denn die Zelte des Sem so plötzlich zu dieser allegorischen, geistlichen Bedeutung kommen, und wie denn das Heil so ganz ohne Grund auf die Nachkommen des Japhet und Sem beschränkt sein soll, da es doch für alle Bewohner der Erde, also auch für die Nachkommen des Ham bestimmt ist (s. Baumgarten, Commentar zum A. T. I. S. 130. und Stähelin p. 18—19.). Bei der zweiten Erklärung aber fällt man ganz aus dem Zusammenhang; denn danach enthielte v. 27., welcher den Segen des Japhet ausdrücken soll, von Neuem einen Segen des Sem, der schon v. 26. ausgesprochen ist. Die Rede über Sem ist v. 26. vollständig abgeschlossen, und es folgt v. 27. nur der dem Japhet verheifsene Segen. Dafs aber Gott das Subject zu: er wohne, sein soll, ist um so weniger grammatisch annehmbar, da ja vom Japhet gerade die Rede ist, und ein Abspringen von ihm durch nichts gerechtfertigt wird. Der Sinn der ganzen Stelle ist daher den Worten und dem Zusammenhange nach dieser: Weit mache es Gott dem Japhet, d. i. er schenke ihm weite Räume,

lasse ihn in weiten, grofsen Ländern wohnen, wobei daran zu denken ist, dafs die Nachkommen Japhet's den ganzen Norden und Westen der Erde bewohnten (vgl. c. 10, 2—5.). Er wohne in den Zelten des Sem, d. i. entweder: er erobere einst das Gebiet der Semiten, wie eine ähnliche Weissagung 4 Mos. 24, 24. zu finden ist, oder: er wohne in Zelten des Ruhmes, d. i. in ruhmvollen Hütten, so dafs שֵׁם als nomen appellativum, *nomen* für *gloria*, gesetzt ist. In dem verschiedenen Gebrauche des Wortes שֵׁם liegt dann ein beabsichtigtes Wortspiel, wie sie auch sonst der Jehovist liebt, und wie wir es in diesem Verse selbst schon in dem Namen לְיֶפֶת, dem Japhet, und dem Hiphil יַפְתְּ, er mache weit, sehen. Dafs aber שֵׁם wirklich auch die Bedeutung Ruhm beim Jehovisten habe, sieht man aus c. 6, 4., wo die Göttersöhne Männer des Ruhmes (אַנְשֵׁי הַשֵּׁם) genannt werden, und c. 11, 4., wo die Menschen beim Entschlufs, den Thurm zu Babel zu bauen, sprechen: Wir wollen uns einen Namen, d. i. Ruhm, Ehre, machen (נַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם). Dafs also in dieser Stelle bei richtiger Erklärung keine Idee von messianischer Hoffnung liegt, leuchtet ein.

§. 4.

Weitere Entwickelung jener vorbereitenden Idee.

Forschen wir nun weiter in der Jehovaquelle des Pentateuch, so finden wir deutlich, wie aus jener dem Abraham gewordenen Verheifsung, dafs er mit seinen Nachkommen zum Segen werden solle für alle Völker der Erde, sich im Laufe der Zeit immer klarer die Idee entwickelt, Israel werde gerade dadurch, dafs es die Kenntnifs und Verehrung des wahren Gottes besitze und bewahre, zum Segen aller Völker werden, indem von ihm aus die wahre Religion auch zu den andern Völkern kommen werde. Darauf wies die Geschichte des Volkes selbst alle wahren Israeliten immer deutlicher hin. Wunderbar hatte sie Gott aus Ägypten geführt und ihnen den Besitz des Landes Kanaan gegeben; so oft sie durch Götzendienst von Gott abgefallen, waren sie in die Gewalt ihrer Feinde gerathen, aus der nur

fromme, Gott geweihete Helden sie gerettet hatten. Die ganze Richterperiode hatte zu immer wiederholten Malen ihnen diese Erfahrung gebracht. Dadurch mufste jeder fromme Israelit immer mehr die doppelte Überzeugung gewinnen, ein Mal, Israel sei von Gott, der es so oft und so wunderbar gerettet habe, noch zu einer hohen Bestimmung auf Erden ausersehen, und sodann, wahres Glück und Wohlergehen könne das Volk Israel und jedes andere Volk auf Erden nur durch den wahren, lebendigen Gott und treue Verehrung desselben erlangen. Ja, je mehr jeder Einzelne von der Überzeugung erfüllt war, Israel allein kenne und bete den wahrhaftigen Gott an, dem das ganze Weltall gehöre, und der daher Macht auch über alle Völker der Erde habe, desto mehr mufste der Wunsch und der Glaube in ihm erwachen, die ganze Welt, d. i. alle Völker, würden einst noch zur Erkenntnifs und Anbetung dieses wahrhaftigen Gottes kommen. Und als endlich das Volk zum Königthum gelangt war, und besonders David das Reich weithin nach allen Weltgegenden ausbreitete, lag der Gedanke nahe, dafs gerade durch den König Israels auch die wahre Religion über die Völker verbreitet, und dadurch allein Glück und Heil über Israel und alle Völker kommen werde. David aber, der durch seine Frömmigkeit, wie seine kriegerischen Tugenden so hoch hervorragte, durch den das ganze Volk auf solche Höhe der Macht und des Glanzes gehoben war, schien von Gott ausersehen, auch in seinen Nachkommen noch das Werk fortzusetzen, so dafs diese einst ausführen würden, was er so ruhmvoll begonnen. Sein Königshaus wird fortdauern, bis alle Völker Gott dienen; sie werden durch Israels König dazu gebracht werden, dem Gott selbst den Sieg verleihet: das ist die Hoffnung, die im Herzen des Volkes lebte und in den Psalmen aus der Königszeit, besonders der davidischen, so lebendig sich ausspricht. Übersehen wir daher den ganzen Gang, den die Erwartung des Volkes von Moses an bis in die Zeit nach Salomo genommen, als allmählich die vier ersten Bücher des Pentateuch, wie sie uns vorliegen, entstanden: so sind folgende vier Punkte als weitere Entwickelungsstufen der messianischen Idee deutlich zu un-

terscheiden und geschichtlich zu verfolgen: 1) Ausbreitung der wahren Religion über alle Völker der Erde; 2) der König Israels ist das von Gott dazu bestimmte Werkzeug; 3) das Königthum David's ist defshalb ein ewiges; 4) Glück und Heil beginnt dann für alle Völker auf Erden. Wir haben jetzt nachzuweisen, dafs wirklich diese Ideen in den Büchern, wie sie der Zeit nach auf einander folgen, immer bestimmter hervortreten.

1) Die Anbetung Jehova's wird zu allen Völkern kommen.

Schon in der Jehovasurkunde finden wir diesen Gedanken angedeutet und in einzelnen Stellen selbst näher bezeichnet. Schon Moses spricht vor Pharao im Namen Gottes 2 Mos. 9, 14: „Denn diefs Mal werde ich alle meine Wunder senden gegen dich selbst und über deine Knechte und über dein Volk, auf dafs du erkennest, dafs Keiner ist wie ich auf Erden." Also schon Pharao, der so mächtige heidnische König, soll Gottes Allmacht erkennen und sich vor ihr beugen müssen; und v. 16: „Aber um defswillen habe ich dich leben lassen, damit ich dich meine Kraft sehen lasse, und auf dafs man meinen Namen erzähle auf der ganzen Erde." Hiernach soll also nicht blofs Pharao, sondern die ganze Erde, d. i. alle Völker, von Gottes Allmacht hören und mit Anerkennung und Bewunderung davon reden. 2 Mos. 11, 7. aber heifst es, dafs beim Erschlagen der Erstgeburt der Ägyptier Israel verschont bleiben soll, „auf dafs ihr (Ägyptier) erkennet, dafs Jehova einen Unterschied macht zwischen Ägypten und Israel." So sollen also auch hiernach schon die heidnischen Ägyptier nicht blofs Gottes Macht, sondern auch die Bevorzugung, die er Israel zu Theil werden lasse, einsehen und begreifen lernen. Ganz bestimmt aber heifst es schon von Israel am Sinai 2 Mos. 19, 5—6: „Ihr sollt mein Eigenthum sein aus allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein;" v. 6: „und

ihr sollt mir ein Priester-Königreich sein und ein heiliges Volk." Aus diesen Worten geht die Bestimmung Israels selbst klar hervor. Die ganze Erde, d. i. alle Völker, gehören Gott; aber aus ihnen allen hat Gott Israel auserwählt, das unter ihnen den Beruf und das Amt von Priestern haben soll, die unter allen Völkern die Verehrung des allein wahren Gottes festhalten, ausüben und ausbreiten sollen. Ähnliche Gedanken aber liegen ausgesprochen 4 Mos. 14, 21., wo es heifst, dafs von der Herrlichkeit Jehova's die ganze Erde erfüllt, also dieselbe auch für alle Völker erkennbar sei, und 4 Mos. 14, 14 ff., wo Moses Gott bittet, das Volk, das sich empört hat, zu verschonen, damit die Ägyptier und die andern Völker, die von dem Untergange des Volkes hören würden, nicht zweifeln möchten an Jehova's Macht und sprechen, er habe sie in der Wüste geschlachtet, weil er sie nicht habe in das Land bringen können, das er ihnen geschworen habe. Als Beweggrund zur Verschonung des Volkes wird hier also hervorgehoben, die andern Völker an Jehova's Macht und Herrlichkeit nicht zweifeln zu lassen. Wie aber Israel auch berufen sei, über andere Völker zu herrschen, und zwar durch einen König aus seiner Mitte, geht aus der Weissagung des Bileam hervor 4 Mos. c. 23—24. Derselbe spricht: „Jehova, sein Gott, ist mit ihm, und des Königs Posaunenhall unter ihm," d. i. frohes Jubelgeschrei um den unter ihm gegenwärtigen König (4 Mos. 23, 21.). „Nicht Zauberei hilft wider Jacob, noch Wahrsagung wider Israel." „Siehe, das Volk, gleich der Löwin steht es auf, und gleich dem Löwen erhebt es sich. Es legt sich nicht, bis es den Raub verzehret und das Blut der Erschlagenen trinket" (4 Mos. 23, 23. 24.). Und nachdem Bileam ferner geweissagt, wie die Wohnungen Israels sich ausbreiten und blühen werden gleich Thälern, gleich Gärten am Strome, gleich Aloebäumen, die Jehova gepflanzet, gleich Cedern am Gewässer, und wie seine Nachkommen gleich grofsen Wassern ausströmen werden (c. 24, 5—7.), setzt er hinzu: „Höher, als

Agag, ist sein König, und es erhebt sich sein Königreich." „Er frisset die Völker, seine Feinde, und ihre Gebeine nagt er ab, und ihre Pfeile zermalmet er. Er legt sich zur Ruhe, gleich dem Löwen und der Löwin: wer mag ihn aufreizen? Wer dich segnet, der ist gesegnet, und wer dich verfluchet, verflucht" (c. 24, 7—9.). Bestimmter aber noch spricht Bileam von dem künftigen Könige Israels zuletzt, wo er sagt: „Ich sehe ihn, doch nicht jetzt; ich schaue ihn, doch nicht nahe; es tritt hervor ein Stern aus Jacob, es steiget ein Scepter aus Israel und zerschmettert Moab nach allen Seiten und vertilget alle Söhne des Getümmels. Und Edom wird seine Eroberung, und seine Eroberung Seir seiner Feinde (Land), und Israel thut Mächtiges. Und es herrschet der aus Jacob und vertilget Entronnene aus Städten" (c. 24, 17—19.). Mag auch diese Weissagung so bestimmt, wie sie hier vorliegt, erst nach David's Zeit gefaſst sein, als die vier ersten Bücher des Pentateuch redigirt wurden, wie denn darüber allerdings kaum noch ein Zweifel bleibt, da auf die Besiegung der Moabiter und Edomiter durch David (vgl. 2 Sam. 8, 2—14.), ja in dem Folgenden selbst auf die Siege der Assyrer zu Jesaia's Zeit (vgl. 4 Mos. 24, 21—24., verglichen mit Jes. 7, 17. 2 Kön. 15, 29. 17, 3. 6. c. 18.) hier deutlich hingewiesen wird: so geht doch soviel aus diesen Stellen unzweifelhaft hervor: 1) daſs die Idee der Eroberung und Unterjochung der Nachbarvölker, also des Sieges Israels über heidnische Völker, zur Zeit der Könige eine schon längst bekannte war, die selbst als eine zur Zeit der Einnahme des Landes schon ausgesprochene angesehen werden konnte, und 2) daſs die Idee, wie selbst einem heidnischen Propheten Bileam Weissagungen von Gott in den Mund gelegt wurden, und er also Gott gehorchen und ihm dienen, ja wider seinen Willen ihm dienen muſste, eine nicht anstöſsige oder auffallende, sondern zu der religiösen Anschauung und Erwartung des Volkes bereits passende war.

Im fünften Buch Mosis aber, das entschieden erst später

verfafst ist, wie darauf z. B. der durchaus veränderte Styl und Sprachgebrauch, die fast bis zum Exil herabgehenden historischen Anspielungen, das Fehlen des Stammes Simeon, der Schlufsvers des 4. Buches und Anderes deutlich hinweisen (vgl. de Wette, Einleitung §. 160. S. 211., vergl. mit §. 156. S. 207., auch meine Einleitung §. 20. S. 70 ff.), ist die oben angeführte Idee im Volke eine bereits völlig ausgeprägte geworden. So heifst es z. B. im Segen für die Befolger des Gesetzes (c. 28, 1.): „So macht dich (Israel) Jehova, dein Gott, zum höchsten über alle Völker der Erde." v. 7: „Jehova wird deine Feinde, welche aufstehen wider dich, geschlagen dir hingeben." v. 9: „Jehova wird dich bestätigen zu einem heiligen Volke, so wie er dir geschworen." v. 10: „Und alle Völker der Erde werden sehen, dafs du genannt bist nach dem Namen Jehova's, und werden sich fürchten vor dir." v. 13: „Und Jehova macht dich zum Haupte und nicht zum Schwanze, und du bist nur oben und nicht unten." Die nachfolgenden Verse aber, die den Fluch über die Übertreter des Gesetzes enthalten, weisen noch bestimmter auf die bereits Statt gehabte Wegführung der zehn Stämme in die Gefangenschaft hin (s. v. 36 — 68.), wovon eine Menge Einzelnheiten selbst umständlich angeführt werden, so dafs davon hier noch nicht die Rede sein kann. Nur Eine Stelle des Buches mufs hier noch bestimmt hervorgehoben werden. Es ist 5 Mos. 18, 15—18, wo es heifst, dafs Jehova dem Volke Propheten, wie Moses, erwecken werde, denen er sein Wort in den Mund legen werde. Es ist diefs nämlich die Idee, die sich mit der obigen von der hohen Bestimmung Israels, über andere Völker die wahre Erkenntnifs Gottes zu verbreiten, verband und nothwendig verbinden mufste. Denn sollte Israel jene hohe Bestimmung erfüllen, so mufste es selbst immer in der Erkenntnifs und Anbetung des wahren Gottes erhalten werden, und das geschah eben durch Propheten, die, vom Geiste Gottes erfüllt, Gottes Willen dem Volke verkündeten. Aber gerade, als bereits Propheten unter dem Volke wirkten, war diese Ver-

heifsung, wie sie obige Stelle enthält, von grofser Wichtigkeit; daher folgt auch gleich v. 20. die ernste Drohung für jeden falschen Propheten: „es sterbe selbiger Prophet." Die Worte aber mit der Verheifsung wahrer Propheten lauten also v. 18: Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du (Moses) bist, und will meine Worte in ihren Mund legen, und sie sollen zu ihnen reden Alles, was ich ihnen gebiete." Hier ist der Singular נָבִיא, einen Propheten, Veranlassung geworden, die Worte ganz speciell auf den Erlöser zu beziehen, wie diefs auch Apostelgesch. 3, 22. Petrus und c. 7, 37. Stephanus thut. Hatte aber dem Sinn und Geiste nach, in dem das A. T. im N. gebraucht und angeführt wird, der Apostel Petrus auch vollkommen Recht, jene Worte vor jüdischen Zuhörern also zu deuten, wie wir Christen vom christlichen Standpunkte aus denn auch jetzt noch vollkommen im Rechte sind, einzelne Äufserungen des A. T. im christlichen Geiste und nach christlicher Anschauung also aufzufassen: so frägt es sich doch hier, wie immer, zunächst, welchen Sinn der Verfasser selbst mit seinen Worten verband. Fafst man nun aber die ganze Stelle im Zusammenhange auf, so bleibt kaum ein Zweifel, dafs der Verfasser den Singular נָבִיא collectiv genommen hat; denn v. 20. beginnt mit der Partikel אַךְ, nur, und führt so als Einschränkung das Folgende von den falschen Propheten ein, die den wahren v. 18. entgegengesetzt werden. Den wahren, von denen eben die Rede gewesen, soll das Volk gehorchen, v. 19.; „nur der Prophet," heifst es dann weiter, „welcher sich vermisset zu reden in meinem Namen, was ich ihm nicht geboten zu reden, und welcher redet im Namen anderer Götter, es sterbe selbiger Prophet." Auch hier ist der Singular gebraucht, הַנָּבִיא, und zwar mit dem bestimmten Artikel wegen des Zusatzes mit אֲשֶׁר, ohne dafs nur ein einziger Prophet damit gemeint wäre, sondern eben alle falschen Propheten, über welche die Todesstrafe hier ausgesprochen wird. Es ist daher die oben gegebene Übersetzung der Stelle, wie sie de Wette hat, dem Sinne nach als die vollkommen richtige anzusehen.

Dafs aber nicht etwa erst in der späteren Zeit des Deuteronomium jene Idee von der Verbreitung der Anbetung des wahren Gottes über alle Völker der Erde eine so bestimmt ausgeprägte gewesen, sondern schon zur davidischen Zeit eine bekannte und allgemein ausgesprochene war, davon geben die Psalmen aus der Zeit David's und Salomo's ein klares, unwiderlegliches Zeugnifs. Hören wir daher die in ihnen enthaltenen Äufserungen! In Ps. 2., der auf David oder besser Salomo sich bezieht, da dieser wirklich auf Zion, wie v. 6. ausspricht, gesalbt und auch 2 Sam. 7, 14. als Sohn Gottes, wie ihn v. 7. nennt, bezeichnet ist, werden die Völker und Nationen mit ihren Königen schon als Jehova und seinem Gesalbten unterworfen gedacht; denn sie werden gefragt, warum sie sich gegen Beide empören, v. 1—2. Jehova selbst aber sprach zum Könige an seinem Krönungstage: „Fordere von mir, so gebe ich dir die Völker zur Besitzung, und zum Eigenthum die Enden der Erde" v. 8. Die Völker aber mit ihren Königen werden wirklich entweder schon als zu Jehova bekehrt gedacht, oder doch dazu aufgefordert; denn es heifst: „Und nun, ihr Könige, besinnet euch, lafst euch warnen, ihr Richter der Länder! Dienet Jehova mit Furcht und erbebet mit Zittern!" v. 10—11. Und dazu der Schlufs des Ganzen: „Heil Allen, die ihm (Jehova) vertrauen!" v. 12., eigentlich: die auf ihn sehen und zwar mit Freude, Bewunderung und Vertrauen; denn חָזָה mit בְּ hat diese Bedeutung (vgl. Ps. 27, 4. 63, 3. Hoheslied 7, 1. Hiob 36, 25.). — In Ps. 22. aber, der von David selbst ist, heifst es schon ganz bestimmt: „Eingedenk kehren dann zu dir (Jehova) die Enden der Erde, und vor dir beten an alle Völkerstämme. Denn Jehova's ist das Königthum, er ist Herrscher über die Völker. Es essen und beten an alle Reichen der Erde, vor ihm knieen alle zum Grabe Gebeugten und wer sein Leben nicht fristen kann. Die Nachkommen werden ihm dienen, vom Herrn wird erzählt bei der Nachwelt; sie kommen und verkünden seine Gerechtigkeit,

dem geborenen Geschlechte, dafs er wohlgethan" v. 28—32. Ebenso heifst es Ps. 86., der nach der Überschrift ebenfalls von David herrührt: „Alle Völker, die du gemacht, müssen kommen und vor dir anbeten, Herr, und deinen Namen ehren!" v. 9. Und Ps. 68. spricht David: „Dir (Jehova) müssen Könige Gaben bringen" v. 30. „Schilt das Thier des Schilfes (Krokodil für Ägypten), der Stiere Schaar mit den Kälbern der Völker (die Könige mit ihren Völkern), dafs sie sich unterwerfen mit Silberbarren" v. 31. „Es kommen Magnaten aus Ägypten, Äthiopien eilt mit seinen Händen zu Gott" v. 32. „Ihr Königreiche der Erde, singet Gott, spielet dem Herrn!" v. 33. „Gebet Ehre dem Gott, defs Hoheit über Israel, defs Macht in den Wolken!" v. 35. Auch Assaph, der Zeitgenosse David's, spricht in Ps. 83., wo er zu Gott gegen Israels Feinde betet: „Fülle ihr Angesicht mit Schmach, damit sie deinen Namen suchen, Jehova!" v. 17. „Damit sie erfahren, dafs dein Name, Jehova, allein der höchste über alle Welt!" v. 19. In Ps. 72. aber, der in der Überschrift dem Salomo zugeschrieben wird, richtiger aber auf Salomo geht, so dafs das sonstige לְ *auctoris* hier durch: auf Salomo, dem Salomo, sc. gewidmet, zu übersetzen ist, wie denn schon die LXX. es durch *εἰς Σαλωμών* geben, wird dem Könige schon die Weltherrschaft in ganz bestimmten Worten zugeschrieben. Denn es heifst: „Er herrschet von Meer bis zum Meere und vom Strom bis an der Erde Enden" v. 8. „Vor ihm beugen sich die Steppenbewohner" v. 9. „Die Könige von Tarsis zinsen Gaben, die Könige von Sabäa und Meroe bringen Geschenke" v. 10. „Vor ihm neigen sich alle Könige, alle Völker dienen ihm" v. 11. Dafs aber die Völker zugleich auch Jehova kennen und ihm dienen, setzt hier der Verfasser voraus; denn er setzt v. 15. ausdrücklich hinzu: „Und sie leben und geben ihm Gold von Sabäa und beten für ihn beständig." Dergleichen Stellen aus den Psalmen könnten nun leicht noch mehr hier aufgeführt werden; allein sie stammen aus einer späteren Zeit;

so z. B. Ps. 87. aus der Zeit des Königs Hiskias, wo viele Völker einzeln als Bekenner Jehova's genannt werden v. 3 ff.; auch Ps. 66, 1. 4. 8. Ps. 67, 3—6. 8. und Ps. 102., der aus dem Exil ist, und wo es heifst, dafs alle Könige der Erde und alle Völker sich zum Dienste Jehova's sammeln werden, v. 16. u. 23. Daher kann denn auch hier, wo es darauf ankam, zu zeigen, wie man schon zur davidischen Zeit dachte, noch nicht näher auf jene späteren Psalmen eingegangen werden.

§. 5.

Fortsetzung.

Wir wenden uns jetzt zu dem zweiten der oben angegebenen Punkte, der ebenfalls als weitere Entwickelung der messianischen Idee wohl zu beachten ist. Es ist diefs der Gedanke:

2) der König Israels ist das Werkzeug zu weiterer Verbreitung der wahren Religion.

Als das Volk das Königthum erhalten, geschah, was bisher nie vollständig erreicht werden konnte, der Götzendienst ward im Lande ausgerottet, und zwar durch die gröfsere Macht und das entscheidendere Ansehen des Königs, namentlich des frommen David. Dazu kam, dafs die Nachbarvölker unterworfen wurden, und David seine Macht bis nach Syrien hin ausdehnte. Der Cultus selbst gewann an Pracht und würdiger Feier, wozu wieder David, besonders durch Tempelmusik, und dann Salomo, durch seinen Tempelbau, so viel beitrug. Man sah immer mehr den König als den Stellvertreter Jehova's selbst an, und erkannte, wie von ihm hauptsächlich der Gottesdienst und die treue Verehrung Jehova's im ganzen Volke abhing. War er fromm und siegreich, wie David, so wurde durch ihn auch die Anbetung Jehova's den besiegten und unterworfenen Völkern bekannt. Seine Siege waren daher Mittel nicht nur zur Verherrlichung Jehova's, da die besiegten Völker dadurch die gröfsere Macht Jehova's kennen lernten, der die Macht ihrer Götter unter-

lag, sondern auch zur Bekehrung dieser Völker, die nun dem Könige Israels zu gehorchen hatten, von dem man es nicht anders erwarten konnte, als dafs er als Gesalbter, als Sohn Gottes, wie man ihn bezeichnete, auch die Verehrung Gottes bei den neu unterworfenen Völkern verlangen und durchsetzen werde. Nicht zu verwundern ist daher der Antheil, den das Volk an den Siegen seines Königs auch in religiöser Beziehung nahm. Er schützte dadurch nicht blofs die Religion Israels gegen die Heiden, sondern er verbreitete sie auch. Darum die in den Psalmen häufig vorkommenden Gebete für den König, dafs er siegreich sei gegen seine Feinde, und die Freude darüber, wenn er siegreich gewesen. So z. B. Ps. 20., wo der König also angeredet wird: „Dich erhöre Jehova am Tage der Drangsal, dich schütze der Name des Gottes Jacobs" v. 2. „Er sende dir Hülfe vom Heiligthum, von Zion aus unterstütze er dich" v. 3. Und ferner: „Wir wollen jauchzen ob deinem Sieg, und im Namen unseres Gottes das Panier schwingen, wenn Jehova erfüllt all dein Begehren" v. 6. Die frohe Erwartung aber, dafs Gott dem Könige helfen werde, spricht sich also aus: „Nun weifs ich, dafs Jehova hilft seinem Gesalbten, ihn erhört von seinem heiligen Himmel mit hülfreichen Thaten seiner Rechten" v. 7., worauf zuletzt dann wieder das Gebet folgt: „Jehova, hilf dem Könige! Er erhört uns, wenn wir zu ihm rufen" v. 10. In dem Siegesliede aber Ps. 21. heifst es: „Jehova, deines Schutzes freut sich der König, und über deine Hülfe, wie frohlockt er sehr!" v. 2. „Grofs ist sein Ruhm durch deine Hülfe, Würde und Hoheit legtest du auf ihn" v. 6. „Denn der König vertrauet auf Jehova, und durch des Höchsten Gnade wankt er nicht" v. 8. Darauf aber wird der König selbst angeredet und die frohe Zuversicht ausgesprochen: „Treffen wird deine Hand alle deine Feinde, deine Rechte treffen deine Hasser" v. 9. „Du machst sie einem Feuerofen gleich bei deiner Gegenwart; Jehova vertilgt sie in

seinem Zorn, und sie verzehret Feuer" v. 10. „In die Flucht wirst du sie schlagen, mit deiner Sehne zielen gegen ihr Angesicht" v. 13. Zum Schlufs endlich wird Jehova selbst wieder um Hülfe für den König angerufen, denn es heifst: „Erhebe dich, Jehova, mit deiner Macht! Singen und spielen wollen wir deine Thaten" v. 14. Dafs aber auch David selbst die Verbreitung der Ehre Gottes unter den von ihm besiegten Nationen sich zur Pflicht gemacht, und zwar schon aus Dankbarkeit gegen Gott, der ihm den Sieg verliehen, zeigt besonders der von ihm herrührende Ps. 18. Denn nachdem er geschildert hat, wie Jehova selbst ihm geholfen, ihm Kraft und Stärke zum Siege über alle seine Feinde gegeben habe, sagt er: „Du (Jehova) rettetest mich aus den Kämpfen der Völker und setztest mich zum Haupt der Nationen (לְרֹאשׁ גּוֹיִם): Völker, die ich nicht kannte, dienen mir (v. 44.); auf das blofse Gerücht gehorchen sie mir; die Söhne der Fremde schmeicheln mir" v. 45.; und nachdem er Gott für seine Errettung und den Sieg gedankt, setzt er gleichsam als heiliges Gelübde hinzu: „Darum will ich dich rühmen unter den Völkern (אוֹדְךָ בַגּוֹיִם) und deinem Namen lobsingen (v. 50.), der grofses Heil verleihet seinem König und Huld übt an seinem Gesalbten, an David und seinem Samen ewiglich" v. 51. Ähnliches spricht David in Ps. 57. aus, wo es heifst: „Ich preise dich unter den Völkern, spiele dir unter den Nationen" v. 10. „Zeig' erhaben dich über den Himmel, o Gott, über die ganze Erde deine Herrlichkeit!" v. 12. Hiernach will David offenbar unter den von ihm unterworfenen Nationen Gottes Ruhm und Ehre verkünden; sie sollen sie hören und so Jehova und seine Macht und Herrlichkeit ebenfalls kennen lernen. Zugleich ersieht man hier, wie David selbst sich als Gottes König, als seinen Gesalbten ansah, er also Gottes Ehre zu verbreiten als seine heilige Pflicht anerkannte. Danach aber kann es nicht auffallen, dafs auch Ps. 2. der König als Gesalbter Gottes, v. 2., als von Gott Gezeugter, als Sohn Got-

tes, v. 7., dargestellt wird, dem die Völker zur Besitzung und die Enden der Erde zum Eigenthum gegeben werden sollen, v. 8., ja dafs ein Empören gegen ihn als ein Empören gegen Jehova selbst angesehen wird, v. 2. Die Aufforderung aber an die Könige der Völker: Küsset den Sohn, d. i. huldiget ihm! ist mit der andern: „Dienet Jehova mit Furcht!" (v. 11—12.) so innig verbunden, folgt so unmittelbar auf einander, dafs man deutlich sieht, wie im Sinn und Gemüth des Dichters Beides nicht getrennt war, sondern das Eine mit dem Andern in inniger Verbindung gedacht ward. Wer Jehova dienete und mit Zittern vor ihm erbebte, wie es v. 11. heifst, der mufste auch seinem Gesalbten huldigen, den Jehova mit seiner Macht schützte, und umgekehrt, wer dem Gesalbten Gottes huldigte und sich ihm unterwarf, der ehrte dadurch Jehova selbst und unterwarf sich ihm. So erscheint denn der König selbst hier unbedenklich als das von Gott ausersehene, von ihm behütete und unterstützte Werkzeug, die Nationen zu unterwerfen und in Abhängigkeit und Gehorsam gegen Jehova selbst zu erhalten. Im N. T. wird bekanntlich unser Psalm auf Christus bezogen, so Apostelg. 4, 25. 13, 33. Hebr. 1, 5. 5, 5., so dafs, was vom Könige hier gesagt wird, auf Christus gedeutet wird. Im höheren Sinne nun pafst auch wirklich auf den Erlöser, was von dem israelitischen Könige hier ausgesagt ist, sofern Christus ja Sohn Gottes und König, nur in einem weit höheren Sinne ist, und es bleibt hier, wie überall in der alttestamentlichen Weissagung, die Wirksamkeit des Geistes Gottes zu bewundern und zu verehren, der den Verfassern des A. T., und namentlich den Propheten, so oft Worte in den Mund legte, die erst später in der Person des Erlösers in höherem Sinne ihre Erfüllung fanden. Nur kannten diesen Sinn die Verfasser selbst noch nicht, und ebenso wenig ihre nächsten Leser, wie diefs der Apostel Petrus selbst auch bestimmt mit den Worten ausspricht: πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται (2 Petr. 1, 20.). Hier aber haben wir es nur mit dem Sinne zu thun, den der Verfasser unseres Psalmes mit eigenem Bewufstsein in seine Worte legte, und da konnte er denn unmöglich an die

heilige Person des Erlösers denken, von der er noch gar keine Vorstellung hatte, und ebenso wenig seine Leser. Diefs zeigt sich entschieden schon in den Worten, die er ebenfalls zu dem von ihm bezeichneten Könige spricht: „Du sollst sie (die Völker) zerschmettern mit eisernem Scepter, wie Töpfergefäfs sie zertrümmern" v. 9., was vom Erlöser nimmermehr gesagt werden kann, wohl aber von der starken Herrschaft eines siegreichen israelitischen Königs. In Ps. 110. nun wird diese Idee der siegreichen Weltherrschaft des israelitischen Königs noch mit der Idee des ewigen Priesterthums verbunden, so dafs man deutlich sieht, wie sich der Verfasser den König Israels recht eigentlich als Gottes Werkzeug dachte, hier auf Erden den Gottesstaat auszubreiten und als Hoherpriester und König zugleich an seiner Spitze zu stehen. Von Zion aus sollte er über die Völker herrschen; denn den Stab deiner Macht, heifst es ausdrücklich v. 2., strecket Jehova aus von Zion. Nach der Überschrift des Psalmes ist David der Verfasser, wie diefs auch zur Zeit Christi und der Apostel allgemeine Ansicht war (vgl. Matth. 22, 41—45. Apostelg. 2, 34.). Bleibt man dabei stehen, so macht das לַאדֹנִי v. 1. grofse Schwierigkeit, die Stähelin also zu heben sucht, dafs er die Bezeichnung als eine für jeden jüdischen König gebräuchliche auffafst und die Worte: „Ausspruch Jehova's an meinen Herrn," also übersetzt wissen will: Ausspruch Gottes an den Adoni, d. h. an den König, an den, den man gewöhnlich so anredet (s. Weissagg. S. 29.). Danach gehe dann, meint er, dieser Psalm David's auf jeden Nachfolger desselben, der durch den Psalm darauf hingewiesen werden solle, wie er unter dem besonderen Schutze Gottes stehe. Da diese Annahme aber immer gewagt erscheint, so möchte die Ansicht, dafs der Psalm nicht von David selbst herrühre, wohl aber auf den David gehe, noch immer den Vorzug verdienen. Doch mag er von David selbst sein, oder auf David gehen, für den vorliegenden Zweck ist diefs gleichviel. Die Idee, die zu jener Zeit, also der davidischen, im Psalme ausgesprochen ist, bleibt die Hauptsache. Der König erscheint hier als Siegesfürst, als Gottes Statthalter

auf Erden, dem Gott selbst die Feinde zum Schemel seiner Füfse macht, v. 2. Zugleich aber ist er ein Priesterkönig, der die Religion zu erhalten und das Heiligthum und den Gottesdienst zu schützen und zu pflegen hat; denn es heifst v. 4: „Jehova schwur und bereuet es nicht: Du bist Priester ewiglich, nach der Weise Melchisedek's." Hier ist der Zusatz „nach der Weise Melchisedek's" wohl zu beachten; denn Melchisedek war kein Hoherpriester, wie die Juden ihn hatten, und wie Aaron gewesen, sondern ein wahrhaft frommer König, der zugleich priesterliche Geschäfte versah. Nach Art dieses Königs also sollte auch der König Israels an der Spitze der Priesterschaft stehen und den Cultus, wenn auch nicht selbst und unmittelbar besorgen, doch überwachen, für die Reinheit desselben sorgen und zur Verherrlichung desselben beitragen, wie das David auch wirklich gethan. Sorgte er also in diesem Sinne für Erhaltung und Verbreitung des Jehovadienstes in und aufserhalb Israel, so sieht man recht wohl ein, wefshalb er hier ein Priester, und zwar mit dem Zusatze: nach der Weise Melchisedek's, genannt werden konnte. Was von dem ganzen Volke 2 Mos. 19, 6. gesagt war, dafs es ein Priesterkönigreich sein sollte, ist hier auf den König als das vorzüglichste Werkzeug der Erhaltung und Verbreitung der wahren Religion übertragen. Der Zusatz „ewiglich" (לְעוֹלָם) ist natürlich, wie so oft im Hebräischen und in der Dichtersprache des Morgenlandes überhaupt, nicht zu urgiren. Gerade eine lange Dauer ohn' Ende, die das Priesterthum des Königs in Israel haben werde, gehörte mit zu der Verherrlichung, die der Dichter seinem Könige wünscht. Bekanntlich ist auch dieser Psalm vielfach im N. T. citirt (Matth. 22, 41—45. Apostelg. 2, 34. Hebr. 5, 6. 1 Cor. 15, 25.), und es gilt hier dasselbe, was schon oben über Ps. 2. gesagt worden. Der Dichter selbst ahnte noch nicht, wie seine Worte in Christo eine höhere Erfüllung finden würden. Das ist allein das Werk des Geistes Gottes, der auch hier sich wirksam erwies.

Von diesem Gesichtspunkte aus aber, dafs der König Israels ein Priesterkönig sein und so für Erhaltung und Verbreitung der wahren Religion sorgen werde, ist auch Ps. 72.

zu verstehen. Alle Völker sind ihm bereits unterworfen, alle Könige derselben dienen ihm (v. 8—11.); er herrschet über alle mit Gerechtigkeit, Strenge und Milde (v. 2—4. v. 12—14.); eine überaus glückliche Zeit kommt dann über alle Völker (v. 3. 6—7. 16.). Ebenso werden Ps. 45. die Tugenden und das Glück eines solchen Königs gepriesen. Der Psalm ist nach der Überschrift von den Korachiten, also ebenfalls zur davidisch-salomonischen Zeit verfafst. Des Königs Schönheit, Beredtsamkeit, Tapferkeit, Milde, Gerechtigkeit und Pracht wird gepriesen (v. 3—10.), sein Thron ist Gottes Thron, er steht immer und ewiglich (v. 7.), Gott, sein Gott hat ihn mit Freudenöl vor seinen Genossen gesalbt. An seiner Väter Stelle treten seine Söhne, zu Fürsten setzet er sie ein in allen Landen (v. 17.). Die Völker werden ihn immer und ewig preisen (v. 18.), sein Name wird von Geschlecht zu Geschlecht gerühmt (v. 18.).

Diese Äufserung des Psalmisten führt uns von selbst schon auf den dritten Punkt in der Entwickelung messianischer Ideen, nämlich auf den Gedanken:

3) das Königthum Davids ist ein ewiges.

Wie wir gesehen haben, steht dieser Gedanke in inniger Verbindung mit der eben näher bezeichneten Erwartung, dafs die wahre Religion durch den König Israels werde verbreitet werden. Dieser König, der zu so erhabenem Berufe von Gott ausersehen ist, mufs eben dieses Berufes wegen bleibend an der Spitze stehen. Wenn nicht er selbst, so wird doch sein Geschlecht immerdar dazu berufen bleiben, das Priesterkönigthum fortzusetzen und zu erhalten. An David selbst, das Muster eines theokratischen Königs, knüpfte sich daher zunächst diese bestimmte Erwartung. Gott selbst ist ewiglich mit ihm und seinem Samen (Ps. 18, 51.), das ist der Gedanke, der schon in des frommen David's eigener Seele war, als Gott, wie er selbst sagt, ihn zum Haupte der Nationen setzte (Ps. 18, 44.). „Gott hat einen ewigen Bund mit mir errichtet," sagt er selbst (2 Sam. 23, 5.), „in Allem festgestellt und

bewahret." Und dafs er gerade sein Königshaus und die segensreiche Wirksamkeit desselben dabei im Sinne hatte, zeigen die vorangehenden Worte: „Ja, ist nicht also mein Haus vor Gott?" nämlich, wie er eben v. 3—4. einen gerechten, gottesfürchtigen Herrscher über die Menschen geschildert hat: „wie Morgenlicht, wenn die Sonne aufgehet, wie ein Morgen ohne Gewölk, wie vom Glanz, vom Regen Grünes sprosset aus der Erde." Und eben dasselbe, nur deutlicher noch, drückt die Weissagung des Nathan aus, die er dem David gab: „Wenn deine Tage voll sind, und du liegest bei deinen Vätern, so will ich deinen Samen nach dir erheben, und will sein Königthum bestätigen (2 Sam. 7, 12.). Selbiger soll ein Haus bauen meinem Namen, und ich will den Thron seines Königthums befestigen auf ewig" v. 13. „Und beständig soll dein Haus und dein Königthum sein auf ewig vor dir; dein Thron soll fest sein auf ewig" v. 16. Dafs solche Worte und Weissagungen aber nicht erst zu späterer Zeit, als die Bücher Samuelis nicht lange nach Salomo verfafst wurden, von dem Verfasser ersonnen worden, sondern ihrem Sinn und Gehalte nach wirklich zur Zeit des David selbst vom Nathan ausgesprochen sind, beweisen hinreichend ähnliche Stellen davidischer Psalmen und solcher, die zu David's und Salomo's Zeit verfafst sind. In dem davidischen Psalme 21. z. B. heifst es vom Könige: „Leben hat er von dir, du gabst es ihm; langes Leben, auf immer und ewig" v. 5. „Du machtest ihn zum Segen für und für" v. 7. Denn der König vertrauet auf Jehova, „und durch des Höchsten Gnade wankt er nicht" v. 8. In dem korachitischen Psalme 45. aber heifst es: „Dein Thron Gottes stehet immer und ewig." Mag man hier auch das אֱלֹהִים als Vocativ fassen und übersetzen: „dein Thron, o Gott," wie Hebr. 1, 8. geschieht: so würde mit dem „o Gott" hier doch immer der König gemeint sein, der hier fortwährend angeredet wird, und der dann selbst Gott genannt wäre, wie sonst Gottes Sohn, wofür Rosenmüller verschiedene Zeugnisse anführt. Allein mit

Recht ist dagegen eingewandt, dafs in den korachitischen Psalmen sehr häufig אֱלֹהִים für יְהוָה steht, ja von Psalm 42—83. fast immer, so dafs auch hier mit dem Worte אֱלֹהִים nur Jehova selbst gemeint sein könnte, wie gleich im nächsten Verse (v. 8.), wo es heifst: „darum salbte dich Gott, dein Gott" (אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ). Daher ist denn die Stelle gewifs richtiger entweder so zu übersetzen: „*dein Thron ist Gott*," d. i. dein Thron ist von Gott wunderbar beschützt, oder: „*dein Thron ist Gottes Thron*" (s. Gesenius, Lehrgebäude, S. 852. No. 6.), oder endlich: „*dein Gottesthron* ist oder steht (was hinzuzudenken) immer und ewig." Alsdann ist כִּסְאֲךָ, dein Thron, im stat. constr. mit אֱלֹהִים verbunden. Für diese letztere Auffassung spricht besonders die ähnliche Redeweise 3 Mos. 26, 42., wo die einzelnen Namen: Jacob, Isaak, Abraham, mit בְּרִיתִי, mein Bund, ebenso verbunden sind, so dafs der stat. constr., wie hier, durch das suffixum unterbrochen ist, nämlich: mein Jacobsbund, für: mein Bund mit Jacob (s. de Wette, Psalmen, S. 340.). In demselben Psalme aber heifst es noch vom Könige: „*Gott hat dich gesegnet ewiglich*" v. 3. „*Darum werden die Völker dich preisen immer und ewig*" v. 18. In Bezug auf David selbst aber, was hier gerade die Hauptsache ist, heifst es in einem Psalme, der zur Zeit des Salomo auf die Einweihung des Tempels gedichtet ist, nämlich in Ps. 132: „*Jehova schwur David Wahrheit, er wird davon nicht abgehen: Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron*" v. 11. „*Wenn deine Söhne meinen Bund halten und meine Verordnungen, die ich sie lehre: so sollen auch ihre Söhne für und für sitzen auf deinem Thron*" v. 12. Und in demselben Psalme: „*Da* (in Zion) *will ich David's Macht erhöhen* (eigentlich: will ich dem David ein Horn aufkeimen lassen), *eine Leuchte zurichten meinem Gesalbten*" v. 17. Zu vergleichen damit sind die in den, zwar erst im Exile geschriebenen, Büchern der Könige vorkommenden, aber zuverlässig doch aus früheren, geschichtlichen Quellen herrührenden Äufserungen, z. B.: „*Und Jehova wollte*

nicht Juda verderben um David's willen, seines Knechtes, sowie er ihm verheifsen, ihm eine Leuchte scheinen zu lassen bei seinen Söhnen alle Zeit" (2 Kön. 8, 19., vgl. 1 Kön. 11, 36. 39. 15, 4.). Noch entschiedener und ausführlicher wird indessen die ewige Dauer der königlichen Macht und Herrlichkeit in Ps. 72. hervorgehoben, der von Salomo ist, oder besser auf Salomo geht (s. oben). Da heifst es: „Dich fürchtet man, so lange die Sonne scheint, und so lange der Mond, von Geschlecht zu Geschlecht" v. 5. „In seinen Tagen blühet der Gerechte und Glückesfülle, bis der Mond vergeht" v. 7. „Sie (die Armen) beten für ihn beständig; alle Zeit preisen (oder segnen) sie ihn" v. 15. „Sein Name dauert ewiglich; so lange die Sonne scheint, sprosset sein Name; mit ihm segnet man sich; alle Völker preisen ihn glücklich" v. 17.

Diese letzten Worte aber führen uns gerade auf den vierten Punkt, der als Entwickelung der frohen Hoffnung von der Zukunft noch zu beachten bleibt. Es ist diefs die Erwartung:

4) unter einem solchen Könige wird Glück und Heil auf Erden sein.

Die Tugenden des Königs, besonders Gerechtigkeit und Strenge gegen die Frevler und Milde und Schonung gegen die Armen, sind es, welche eine überaus glückliche Zeit für die Beherrschten heraufführen werden. Man fühlt sich dann hochbeglückt unter seinem Scepter, und selbst die Erde wird durch Fruchtbarkeit und reichen Ertrag das Glück noch erhöhen. Der König selbst aber ist der Urheber und die Quelle dieses glückseligen Zustandes der von ihm beherrschten Völker, und da er bis an der Erde Enden herrscht, so sind es alle Völker, die an diesem Glücke Theil nehmen werden. Schon David hat von der Wirksamkeit und dem Einflusse eines gerechten, frommen Königs diese erhabene Vorstellung. Er spricht (2 Sam. 23, 3—4.): „Ein Herrscher über die Menschen, gerecht, herrschend

in Gottesfurcht: er ist wie Morgenlicht, wenn die Sonne aufgehet, wie ein Morgen ohne Gewölk, wie vom Glanz, vom Regen Grünes aus der Erde sprosset." Auch Salomo in seinen Sprüchen empfiehlt gerade die oben genannten Eigenschaften nebst der Weisheit dem Könige und spricht von dem Segen eines Königs, der also regiere. Er sagt: „Gottes Spruch sei auf des Königs Lippen; im Gerichte soll sein Mund nicht Unrecht sprechen" (Sprichw. 16, 10.); „ein Gräuel sei Königen Unrecht thun; denn durch Gerechtigkeit wird der Thron befestigt" v. 12. „Des Königs Wohlgefallen seien Lippen der Gerechtigkeit; wer Geradheit spricht, den soll er lieben" v. 13. „Im heitern Blick des Königs ist Leben, und seine Gnade wie eine Wolke des Spatregens" v. 15. Und ferner: „Der König, auf dem Richterstuhle sitzend, wurfelt mit seinen Augen das Böse" (Sprichw. 20, 8.). „Es wurfelt die Bösen ein weiser König und führt über sie das Rad (des Dreschwagens)" v. 26. „Liebe und Treue behüten den König, und er stützet durch Liebe seinen Thron" v. 28. In den Psalmen aus der davidischen Zeit aber wird häufig hingewiesen auf den Segen, den ein solcher König über die Menschen verbreite. So heifst es Ps. 21. vom Könige: „Du (Jehova) machtest ihn zum Segen für und für" v. 7. In Ps. 45. aber wird dem Könige zugerufen: „Fahre hin siegreich um Wahrheit, Milde und Gerechtigkeit, und dich lehre deine Rechte erstaunliche Thaten" v. 5. „Des Rechtes Scepter ist deines Königthums Scepter" v. 7. „Du liebest Gerechtigkeit und hassest Frevel" v. 8. „Darum werden die Völker dich preisen immer und ewig" v. 18. In Ps. 72. aber, also dem auf Salomo gehenden Psalme, wird jener Segen, der durch des Königs Gerechtigkeit und Milde über die Völker kommt, ausführlicher geschildert. So heifst es, nachdem für den König Gerechtigkeit von Gott erbeten ist, weiter: „So richtet er dein Volk nach Recht

und deine Elenden nach Billigkeit" v. 2. „Es tragen die Berge Heil dem Volke und die Hügel, durch Gerechtigkeit" v. 3., d. i. Berge und Hügel tragen gleichsam als Frucht das Heil, welches sich durch des Königs Gerechtigkeit über das Volk verbreitet, wodurch die Fülle des Heils, das überall gleichsam aus der Erde emporsprofst, angedeutet werden soll (vgl. Ps. 85, 12.). „Er (der König) richtet die Elenden des Volkes, hilft den Armen und zermalmet den Unterdrücker" v. 4. „Wie Regen fällt er auf geschorene Wiesen; wie Wassergüsse, Besprengung des Landes" v. 6. So wohlthätig also der Regen für das Land ist, so ist es der König für das Volk. „In seinen Tagen blühet der Gerechte und Glückesfülle, bis der Mond vergeht" v. 7. „Er rettet den Armen, der um Hülfe schreiet, und den Elenden, der ohne Helfer" v. 12. „Er schonet des Geringen und Armen, und das Leben der Armen rettet er" v. 13. „Von Schaden und Gewalt erlöst er sie, und kostbar ist ihr Blut in seinen Augen" v. 14. Wir sehen aus diesen Stellen, wie als Glück unter einer solchen Regierung ganz vorzüglich das bessere, glückseligere Loos der Armen hervorgehoben wird, die nicht mehr von hartherzigen und ungerechten Volksoberen gedrückt, sondern durch den gerechten König selbst geschützt und in eine glücklichere Lage versetzt werden. Es ist diefs ein Gedanke, auf den die Propheten später häufig zurückkommen, und den sie weiter ausführen, da unter ungerechten Richtern die Lage der Armen und Niedrigen im Volke eine ganz besonders traurige und hülflose war. Unser Verfasser aber sieht und preist unter dem gerechten Könige auch die Fruchtbarkeit des Landes, welche eines Theils die natürliche Folge des ungestörten, friedlichen Landbaues unter seiner Regierung sein mufste, andern Theils aber auch als ein besonderer Segen Jehova's für den frommen und gerechten König angesehen wurde. Er spricht: „Es ist Überflufs an Korn im Lande, auf der Berge Haupt; es rauschet wie Libanon seine Frucht, und Städten

entblühet Volk wie Gras des Landes" v. 16. Also auch die reichere Bevölkerung wird als ein Segen jener goldenen Zeit zuletzt noch erwähnt. Dafs aber auch der König selbst dann mächtig, reich und glücklich sein werde, wird durch die Menge der unterworfenen Völkerschaften, sowie durch ihren Tribut und ihre Geschenke (v. 8—11.), durch das Gebet der Armen für den König (v. 15.) und den Ruhm seines Namens (v. 17.), durch seine Siege über alle Feinde (Ps. 45, 6.) und durch die grofse Pracht und Herrlichkeit seines Haushaltes (Ps. 45, 9—16.) hinreichend bezeichnet.

Haben wir hiermit aber die Ideen nachgewiesen, die zur davidisch-salomonischen Zeit bereits vorhanden waren und von Sängern und Dichtern ausgesprochen wurden, so können wir nicht umhin, über die messianische Deutung der hier angeführten Psalmen, sowie einiger anderer, die zu derselben Zeit entstanden und später auf Christus gedeutet wurden, noch Einiges hinzuzufügen. Die hier angeführten Psalmen: 2. 45. 72. u. 110., sind sämmtlich, wie wir gesehen, Oden an Könige, und zwar die drei ersten wahrscheinlich auf Salomo, der letzte auf David. Einzelne Äufserungen und Schilderungen in ihnen sind nun auf Christus bezogen, und wir haben das Recht dieser Deutung vom christlichen Standpunkte aus bereits oben bei Ps. 2. u. 110. anerkannt. Ebenso ist es mit den beiden übrigen, Ps. 45. u. 72. Dafs der Geist Gottes auch in ihnen Hindeutungen auf Christus gegeben, dessen Gröfse und Herrlichkeit in diesen Schilderungen der Königsmacht und Königstugend schon vorbildlich bezeichnet wird, kann einem christlichen Gemüth nicht entgehen; allein daraus zu schliefsen, die Verfasser hätten selbst schon mit vollem Bewufstsein von dem Erlöser geredet, ist jeden Falls ein Irrthum. Man entsagt nämlich damit aller grammatischen Interpretation, spricht allen Gesetzen der Hermeneutik Hohn und öffnet der Willkür Thor und Thür. Wer da meint, die in diesen Psalmen vorkommenden Hyperbeln pafsten nicht auf einen irdischen König, und defshalb müfsten die Verfasser den Erlöser mit ihren Worten gemeint haben, der hat von poetischer Darstellung gar keinen Be-

griff. In ihr nimmt kein Verständiger jede Einzelnheit buchstäblich und wörtlich, sondern weifs sie als poetische Einkleidung des Gedankens zu würdigen. Dafs z. B. häufig die Äufserung wiederkehrt, der König solle ewig leben, solle regieren, so lange die Sonne scheint, u. s. w. (vgl. Ps. 21, 5. 7. Ps. 45, 7. 3. Ps. 72, 5. 17. 15. Ps. 110, 4.), kann als Ausdrucksweise eines Hebräers nicht befremden, der die Sprache des Morgenlandes, seines Zeitalters und seiner Stammgenossen redet und dabei keineswegs die heilige und göttliche Person des Erlösers vor Augen hatte. Denn dafs er wirklich nicht an sie dachte, zeigt dem Unbefangenen der ganze Inhalt dieser Psalmen, die eine Menge Einzelnheiten enthalten, welche nimmermehr auf Christus passen. Denn wie pafst z. B. auf Christus, dafs er die Unterdrücker hier zermalme (Ps. 72, 4.), dafs die Könige ihm Geschenke an Gold bringen (Ps. 72, 10.), dafs er den Armen hier auf Erden ihr Recht verschaffe und ihr irdisches Leben rette (v. 13.), dafs man für ihn bete (v. 14.), dafs Fruchtbarkeit des Feldes und Volksvermehrung unter ihm eintrete (v. 16.), dafs die Völker ihn glücklich preisen (v. 17.)? Wie pafst es auf ihn, dafs Schönheit und Kriegstapferkeit an ihm gerühmt wird (Ps. 45, 3—6.), dafs seine Kleider Myrrhen, Aloe und Kassia sein, und sein Palast aus Elfenbein bestehen solle (Ps. 45, 9.), dafs Königstöchter seine Geliebten sind, und seine Vermählung mit einer ausländischen Königstochter gefeiert wird (v. 10 ff.)? Alles diefs zeigt jedem Unbefangenen, von wem die Verfasser jener Psalmen eben nicht sprechen, und durch Allegorisiren solche Stellen gewaltsam auf Christus ziehen, kann unmöglich den Beifall ruhiger und prüfender Beurtheiler haben. Nur das bleibt auch hier anzuerkennen, dafs mitten unter solchen Schilderungen schon Gedanken vorkommen, die in Christo erst ihre herrliche Erfüllung fanden, und nur in diesem Letztern sehe ich die Wirksamkeit des Geistes Gottes, der auch aus den Psalmen zu uns spricht. Eine ganz andere, noch nicht berührte Classe von Psalmen, welche messianisch gedeutet werden, sind aber diejenigen, welche von David's oder eines anderen frommen Israeliten Leiden handeln, und die zu den

Klagpsalmen gehören (Ps. 16. 22. 40.). Dafs sie bisher bei der Entwickelung messianischer Erwartung noch gar nicht beachtet wurden, hat einfach darin seinen Grund, dafs die Verfasser auch nicht die geringste Andeutung geben, dafs sie einen Andern meinen, als sich selbst, und dafs ihre Leser also auch nicht im Entferntesten daran denken konnten, es sei eine andere Person, als der Verfasser, nämlich der Messias, damit gemeint, von dem sie zu jener Zeit überhaupt noch gar keine Vorstellung hatten, da die ganze Idee erst nach David entstand, und selbst da von einem leidenden und sterbenden Messias noch kein Mensch etwas wufste, also auch noch gar keine Rede davon war. Erst später konnte man solche Psalmen auf den Messias beziehen, in der davidisch-salomonischen Zeit aber ganz unmöglich. Indefs haben auch diese Psalmen allerdings durch die wunderbare Wirkung des heiligen Geistes Einzelnheiten, welche das Leben und Schicksal des Erlösers bezeichnen (vgl. Ps. 22, 2. 19., citirt Matth. 27, 46. u. Joh. 19, 24. Ps. 16, 10., citirt Apostelg. 2, 25. 13, 34.), wie man es später, als Christus erschienen war, und sein heiliges Leben vor Augen lag, auch wirklich fand und anerkannte; allein damals, als die Psalmen geschrieben wurden, hatten weder Verfasser, noch Leser eine Ahnung von dieser Bedeutung der Worte, und es kann demnach, wenn geschichtlich die Messiasidee verfolgt wird, davon hier noch gar nicht die Rede sein. Dafs aber auch Ps. 8, 5—7., wo von der erhabenen Würde des Menschen in der Schöpfung Gottes die Rede ist, messianisch gedeutet ward (Hebr. 2, 6—9. 1 Cor. 15, 27—28.), kann aus demselben Grunde nicht auffallen, da auch hier die Worte in gewisser Hinsicht eine Beziehung auf Christus gestatten. Ebenso ward auch Ps. 40, 7—11. im Hebräerbriefe (c. 10, 5—7.) auf Christus bezogen, wobei sogar das Auffallende ist, dafs die Beweisführung im Hebräerbriefe hier durchaus auf einem Schreibfehler der LXX. beruhet, welche für das hebräische Wort אָזְנַיִם, Ohren, v. 7., statt des griechischen ὠτία das Wort σῶμα haben, wodurch der ganze Sinn der Stelle durchaus verändert wird.

Gerade dieser zuletzt erwähnte Psalm ist aber in noch anderer Hinsicht bemerkenswerth. Er ist in der Überschrift

dem David zugeschrieben, und es ist kein Grund, ihm denselben abzusprechen. Wir finden aber in ihm schon einen Gedanken ausgesprochen, den man in dieser Zeit kaum erwartet, und der schon die hellere Erkenntnifs vom ganzen Opferwesen enthält. David spricht nämlich: „Schlacht- und Speisopfer liebest du nicht, offenbartest du mir; Brand- und Sündopfer begehrest du nicht" v. 7. „Da sprach ich: Siehe, ich komme mit der Buchrolle (sc. des Gesetzes Gottes), mir in's Herz geschrieben" v. 8. „Deinen Willen zu thun, Jehova, ist meine Lust, und dein Gesetz in meinem Herzen" v. 9. Die Worte v. 8: הִנֵּה־בָאתִי בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי sind Hebr. 10, 7. also wiedergegeben: *ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ*, siehe, ich bin gekommen, in der Buchrolle ist von mir geschrieben u. s. w. Allein בּוֹא, mit בְּ construirt, heifst kommen mit etwas (s. Gesenius, Lehrgebäude, S. 815.) und כָּתַב mit עַל heifst vorschreiben (s. Gesenius unt. עַל); das Particip כָּתוּב aber ist als Adjectiv zu Buchrolle zu ziehen, und nicht, wie es in der obigen Übersetzung geschieht, absolut zu nehmen und hinzuzudenken: ist. Danach also ist der Sinn: Siehe, ich komme mit der Buchrolle, welche mir in's Herz geschrieben ist. Dieser Sinn pafst auch allein in den Zusammenhang; denn der Verfasser will sagen, dafs er nicht mit Opfern vor Gott komme, sondern seinen Willen erfüllen wolle, und dafs er darum seine Offenbarung im Herzen trage, die ihm dazu vorgeschrieben sei. Eine ähnliche Äufserung des David über Opfer findet sich auch Ps. 51, 18—19., wo es heifst: „Denn dich (Jehova) freuen nicht Opfer, sonst gäb' ich sie; Brandopfer gefallen dir nicht. Gott gefällige Opfer sind ein zerknirschter Geist; ein zerknirschtes und zerschlagenes Herz, Gott, verachtest du nicht." Diese Ansicht vom Opferwesen ist aber zu David's Zeit eine merkwürdige Erscheinung, da in ihr offenbar schon die später von den Propheten ausgesprochene, richtigere Würdigung des ganzen Opfercultus, der ohne ein reines Herz und frommen Sinn keinen Werth habe, ebenfalls vorbereitet ist.

§. 6.

Entstehung der messianischen Hoffnung selbst.

Haben wir im Vorigen die vorbereitenden Ideen erkannt, die bereits zur davidisch-salomonischen Zeit vorhanden und von gottbegeisterten Sängern und Dichtern in ihren Liedern ausgesprochen waren und defshalb dem Volke nicht unbekannt geblieben sein konnten: so wird durch den Gang der Geschichte uns jetzt klar werden, wie allmählich jene Ideen den Kern einer Hoffnung bildeten, die in der traurigen Gegenwart und bei der noch traurigeren Aussicht in die Zukunft für fromme, gottvertrauende Gemüther der einzig bleibende Trost, der helle Stern in dunkler Nacht wurde, auf den glaubensvoll und sehnend die Seele schauete, als näher und immer näher das unausbleibliche Unglück des ganzen Staates und der ganzen Nation rückte. Fromme Herzen, die ganz besonders von diesem Unglück ergriffen wurden und dasselbe in seinem tiefsten Grunde, dem Abfalle von dem lebendigen Gott und der tiefen sittlichen Versunkenheit der ganzen Nation, erkannten, hielten um so fester an jenem Anker der Hoffnung, als sie die Verheifsung des wahrhaftigen Gottes in ihr sahen und das kommende Unglück als Strafe Gottes für den Abfall von ihm, das verheifsene Glück aber als herrlichen Lohn für den gedemüthigten und einst gebesserten Theil des Volkes, der das Unglück überleben werde, betrachteten. War irgendwo der Geist Gottes thätig, der in jeder frommen Seele wirkt, und der auch den von Gott geleiteten Gang der Geschichte benutzt, um die Seele zur Erkenntnifs göttlicher Wahrheit zu führen, so war er es hier, als er den Propheten die Augen aufthat, um Gottes Wege zu verstehen und an der herrlichen Erfüllung der in ihnen lebenden Hoffnung nicht zu verzweifeln. Was aber in ihnen lebte, das sprachen sie, getrieben von demselbigen Geiste, mit heiligem Ernst, mit ergreifender Wahrheit und in höchster Begeisterung vor dem Volke aus, und wir erkennen deutlich bei ihnen die von Gott gewirkte, allmähliche Entwickelung, Erweiterung und Vervollständigung der Hoffnung, welche wir die messianische nennen.

Die geschichtliche Entstehung derselben ist aber diese. Unter David und Salomo war das Volk auf einen Gipfel der Macht und des Wohlstandes gelangt, den es später nie wieder erreichte. Gleich nach der Theilung des Reiches trat ein Zustand der Schwäche und des politischen Unglücks ein, der durch die Schuld des Volkes, namentlich Götzendienst, Unsittlichkeit und verkehrte politische Grundsätze und Verbindungen, immer mehr zunahm, so dafs es immer deutlicher wurde, dafs über lang oder kurz dieser Zustand mit dem Untergange des Reiches enden müsse. Zur Zeit der gröfsten und berühmtesten Propheten hatte das Schicksal der zehn Stämme bereits gezeigt, wie gegründet diese Furcht auch für das Reich Juda sei. Der Untergang des Staates wird daher einstimmig von allen Propheten geweissagt. Nun aber bewahrte das Volk allein auf Erden den Glauben an den wahrhaftigen Gott, es war das Volk Gottes, dem der Besitz des Landes gleichsam auf ewige Zeiten verheifsen war; mit ihm sollten alle Völker der Erde einst gesegnet werden; von ihm allein konnte die Verbreitung der wahren Religion auf Erden ausgehen; schon zu David's und Salomo's Zeit war diese Erwartung ausgesprochen; Gott selbst hatte sich des abgefallenen, treulosen Volkes, wenn es sich reuig zu ihm wieder bekehrt hatte, immer wieder angenommen: alle diese Gedanken führten unter der Leitung und Wirkung des göttlichen Geistes zu dem Glauben, dafs das kommende Unglück nicht bleibend sein werde, nicht bleibend sein könne. Der Glaube an die Wahrhaftigkeit Gottes, der, was er zugesagt habe, auch halte, also auch die dem Volke gegebenen Verheifsungen einst dennoch später erfüllen werde, der Gedanke an Gottes Barmherzigkeit, der dem reuigen und bekehrten Sünder auch seine Gnade wieder schenken werde, die Vorstellung von der göttlichen Allmacht, vor der alle Götzen in Staub hinsinken, und alle Völker der Erde mit aller ihrer Macht sich beugen müfsten: alles Diefs liefs den Glauben an ein später wiederkehrendes Nationalglück zu einer festen, freudigen Zuversicht werden, die vor allen in den Herzen der Propheten lebendig ward. Der Hinblick aber auf das Glück und den Glanz des davidisch-salomonischen Zeitalters liefs zunächst

den Wunsch entstehen, dafs ein solches Zeitalter dem Volke einst wiederkehren möge; die Verheifsung aber, dafs David's Haus ewig bestehen, und Gott ewiglich mit dem Samen David's sein werde, erregte die feste Hoffnung, dafs ein Nachkomme David's einst noch von Gott werde dazu berufen sein, diefs Glück und Heil dem Volke wiederzugeben oder für dasselbe wieder heraufzuführen.

So ist denn das für den Staat und die ganze Nation kommende Unglück, welches unausweichlich war und als Strafe Gottes kommen mufste, gleichsam die Grundlage, auf der nach Gottes Rath und unter Gottes Leitung der ganze Bau der messianischen Hoffnung sich erhebt, oder, um in einem andern Bilde zu reden, die Trostlosigkeit beim Hinblick auf das politische Unglück und den nahenden Untergang des Staates, verbunden mit dem frommen Glauben an Gottes Allmacht, Wahrhaftigkeit, Treue und Gnade, ist durch Einwirkung des heiligen Geistes der Boden, in dem die messianische Hoffnung keimt und durch Gottes Geist vor allen in den Herzen der Propheten wurzelt, wächst und die herrlichsten Blüthen entfaltet.

Blicken wir nun aber zurück auf jene vorbereitenden Ideen, so bilden sie gleichsam die Elemente, aus denen die messianische Hoffnung zusammengesetzt ist; nur werden die einzelnen Theile jetzt bestimmter gefafst, weiter ausgeführt, inniger verbunden und zu einem lebensvollen, reichen und blühenden Ganzen vereinigt. Als neues Element aber tritt hinzu die Befreiung aus dem Unglück, die Rückkehr aus der Gefangenschaft; sie ist die erste Bedingung des wiederkehrenden Glücks, der Anfang alles dem Volke neu erscheinenden Heiles. Wies der Gang der Geschichte und das sich entwickelnde Schicksal zunächst auf den Untergang des Staates, auf die Wegführung in die Gefangenschaft als unausbleiblich hin, so war die Rettung aus diesem Zustande, die einstige Zurückführung aus dem fremden Lande das Erste, womit das künftige Glück, das neu aufgehende, schönere Loos, die ganze Fülle des dem Volke vorbehaltenen, im Lande der Verheifsung zu Theil werdenden Heiles beginnen mufste. Darum ist das Erste, womit die Propheten trösten,

wovon sie immer wieder bei Schilderung des kommenden Glückes ausgehen, und worauf sie am häufigsten zurückkommen, die Verheifsung einer gewissen und herrlichen Rückkehr aus der Gefangenschaft. Der Hauptinhalt aber ihrer Weissagungen von der herrlichen, dem Volke bevorstehenden Zukunft ist dieser: Wenn das Volk genug gebüfst haben wird für seine Schuld, steht ihm ein schöneres Loos bevor. Es wird von Gott zurückgeführt in seine Heimath, und Jerusalem und alle Städte des Landes steigen aus Schutt und Trümmern wieder empor. Ein König aus David's Stamme, mächtig und weise, fromm und gerecht, wird wieder an der Spitze des Staates stehen und die dann wieder vereinten Reiche Juda und Israel beherrschen, er wird alle Feinde sich unterwerfen und alle seine Unterthanen beglücken; ein allgemeiner Friede, Reichthum und Fruchtbarkeit des Landes werden das Glück des Volkes noch erhöhen. Die wahre Religion wird dann ihren Triumph feiern; denn alle Spuren des Götzendienstes werden vertilgt werden; nur Gottesfurcht und Tugend werden im Lande herrschen. Alle Völker der Erde werden nach Jerusalem wallfahrten und sich zu Jehova bekehren. Jeder Bürger des neuen Reiches wird ein Freund Gottes und ein Prophet sein. — Diese Hoffnungen sind zwar je nach der Verschiedenheit der Zeit und der Individualität der Propheten verschieden modificirt; allein deutlich läfst sich eine allmähliche Entwickelung, Erweiterung und Berichtigung derselben erkennen, und es mag vorläufig hier nur darauf hingewiesen werden, wie die ältesten und überhaupt die meisten Propheten ihre Hoffnung bestimmt an einen Sprößsling des davidischen Hauses knüpfen, wie dagegen im Exil, als das davidische Haus gestürzt war, der theokratische Regent nur als Prophet gedacht wird, der im Sinn und Geiste von Moses und Samuel wirken und so die wahre Religion wiederherstellen und verbreiten werde. Die so auf die Person und das Werk des Erlösers bestimmter hindeutenden und sie näher bezeichnenden Aussprüche im zweiten Theil des Jesaias sind hier von besonderer Wichtigkeit.

Vergleichen wir aber die so entstandene messianische Hoffnung mit jenen vorbereitenden Ideen, so ist es nicht un-

interessant, zu sehen, wie jene Ideen gewissermaſsen in umgekehrter Ordnung und in erweiterter Gestalt hier auftreten. Was wir oben als die letzte jener Ideen bezeichneten, das Glück, das dann unter dem theokratischen Könige eintreten werde, ist hier die erste und hauptsächlichste Idee, die dem seinem Unglück entgegen gehenden Volke als Trost und Ermunterung in erweiterter Gestalt vorgehalten wird; das davidische Königshaus aber, das unvergänglich ist, tritt dann in einem seiner Nachkommen wieder an die Spitze beider vereinigten Reiche, und der neue Regent gründet und beherrscht für immer das neugebildete, glückliche Reich; derselbe theokratische Regent aber wird auch die übrigen Völker der Erde alle überwinden und zu Jehova führen, und endlich werden dann alle Nationen der Erde mit ihren Schätzen nach Jerusalem kommen und dort vor Jehova anbeten. Wenn auch nicht bei allen Propheten gerade diese Anordnung der messianischen Verheiſsungen wiederkehrt, so ist sie doch im Groſsen und Ganzen die Ordnung, in welcher die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung auftreten, und die Zeit und das Schicksal selbst gaben gerade diese Aufeinanderfolge der einzelnen Theile den Propheten natürlich an die Hand.

Wichtig aber für das Verständniſs der weiteren Entwickelung der einzelnen Theile der messianischen Hoffnung ist es, diese Theile selbst zu unterscheiden, da jeder einzelne in seiner Entwickelung weiter verfolgt werden muſs; denn nicht jeder Prophet geht auf sämmtliche Theile der messianischen Hoffnung ein, sondern der eine führt bald diesen, der andere bald jenen Theil derselben weiter aus, so daſs eine Übersicht erst gewonnen werden kann, wenn man jeden einzelnen Theil durch alle Propheten hindurch, die ihn enthalten, verfolgt. Als solche Theile aber lassen sich etwa fünf unterscheiden; denn wenn auch der eine oft in den andern übergreift, wie dieſs bei dem vorliegenden Ganzen einer Weissagung natürlich ist, so ist es für die klare Übersicht doch nothwendig, zusammenzuhalten, was seinem Inhalte nach zusammengehört. Es sind diese Theile aber: 1) Rückkehr aus der Gefangenschaft; 2) äuſseres Glück des neuen

Staates; 3) geistiges Heil des Volkes; 4) Gericht über die Feinde; 5) der Messias selbst. Auf diese Punkte in ihrer weiteren Entwickelung werden wir daher später näher eingehen müssen.

Entwickelung der messianischen Hoffnung bei den Propheten.

§. 7.

A. Allgemeine Übersicht über diese Entwickelung nebst kurzer Angabe der Zeitumstände, unter denen die einzelnen Propheten wirkten.

Die im Reiche Israel wirkenden Propheten **Elias** und **Elisa** sind die ältesten, von denen uns in den Büchern der Könige ausführlichere Nachrichten aufbehalten sind. Elias wirkte zur Zeit des Ahab (918—897), Elisa aber unter den folgenden Königen Joram, Jehu, Joahas und Joas (zusammen 896—825). Beide sind mit Bekämpfung des Götzen- und namentlich Baalsdienstes während ihrer ganzen Wirksamkeit so ausschliefslich beschäftigt, dafs messianische Weissagungen von ihnen nirgends erwähnt werden. Ebenso enthält der Prophet **Jonas**, der zur Zeit Jerobeam's II. von Israel (825—784) wirkte, nur eine Erzählung seines Lebens und Schicksals, ohne dafs eine messianische Weissagung in ihm vorkommt. Von den Propheten nun, deren eigene Weissagungen uns aufbewahrt sind, ist der älteste **Joel** (um 810), der im Reiche Juda unter dem Könige Usias (811—759) lebte. Als Feinde des Staates werden Ägyptier, Phönizier, Philister und Edomiter erwähnt (c. 3, 9. 24.), aber noch nicht die später dem Staate so gefährlich werdenden Syrer und Assyrer. Gerade dieser Umstand weist auf die erste Zeit des Königs Usias hin. Eine Heuschreckenverwüstung aber gab dem Joel die nächste Veranlassung zu der uns erhaltenen Weissagung. Er verkündet darin, dafs einst das ganze Volk ein Heldenvolk und alle seine Bürger und Bürgerinnen Propheten

und vom Geiste Gottes beseelt sein würden (c. 3, 15—16. 3, 1—2. Stähelin p. 31.). Von einem Messias jedoch ist bei ihm noch keine Rede. Der nächste Prophet ist **Amos** (um 790), ebenfalls unter dem Könige Usias. Seine Wirksamkeit erstreckt sich vorzugsweise auf das Reich Israel, dem er den Untergang weissagt. Er nennt jedoch die Assyrer, durch welche er erfolgte, noch nicht, so dafs diese wohl noch nicht als Feinde Israels aufgetreten waren; allein er deutet schon hin auf das im Osten wachsende Weltreich der Assyrer (c. 5, 27. 6, 14.) und weist hin auf die Gegend, nach welcher die Israeliten weggeführt werden würden (s. dieselben Stellen). Seine Verheifsungen einer glücklichen Zukunft knüpft er, da Israel dem Untergange geweihet ist, an Juda an, so dafs das künftige Glück auf Juda beschränkt erscheint. Die verfallene Hütte des David, d. i. sein Königshaus, soll wieder hergestellt werden (c. 9, 11.). Diefs ist die erste Andeutung eines Messias (vgl. Stähelin, Weissagg. S. 34—35.). Ihm folgt **Hoseas** (um 785), der unter den Königen Juda's Usias, Jotham, Ahas und Hiskias lebte, also ein Zeitgenosse des Jesaias war; allein da er auch schon früher, unter Jerobeam II. von Israel, wirkte, und dieser schon 784 starb, so fällt seine Wirksamkeit auch schon vor die des Jesaias, der erst im Todesjahre des Usias (759) auftrat. Seine Weissagungen gehen ebenfalls fast nur auf das Reich Israel, wo gerade um jene Zeit gewaltsame Umwälzungen und Ermordungen der Könige auf einander folgten. Der assyrische König Tiglat-Pilesar eroberte einen grofsen Theil Israels und führte die Einwohner nach Assyrien. Der König von Israel Hosea, der seinen Vorgänger Pekah ermordet hatte, ward dem Salmanassar zinsbar und suchte sich dann vergebens durch ein ägyptisches Bündnifs zu helfen (2 Kön. 15, 8—31. 17, 3—4.; vergl. Hos. 7, 11. 12, 2.). Der Prophet weissagt daher den Untergang Israels, der auch 722 erfolgte, den er jedoch selbst nicht mehr erlebte. Eigenthümlich ist ihm nur, dafs er in seinen Weissagungen schon darauf hinweist, dafs Juda und Israel wieder Ein Reich un-

ter Einem Könige aus dem Hause David's bilden werden (c. 3, 5. 1, 11. Stähelin, S. 36—37.). Der Messias selbst wird hier zuerst, aber blofs mit dem Namen David bezeichnet. Es folgen die beiden Zeitgenossen **Micha** und **Jesaias**, von denen der Letztere den Ersteren überlebt, also auch später noch Weissagungen ausspricht, wie er denn auch schon etwas früher als Micha wirkend auftrat. Die Zeit ihrer gleichzeitigen Wirksamkeit ist die Regierungszeit der Könige Jotham, Ahas und Hiskias (759—725); doch auch unter dem Könige Usias schon weissagte Jesaias (c. 6.), und später wirkte er länger noch unter dem Könige Hiskias (728—699). Unter Jotham nun (759—743), wo der jüdische Staat voll kriegerischer Anstalten war (2 Chron. 27, 1—5.), drohet Jesaias mit feindlicher Invasion als Gottes Strafgericht (Jes. c. 2—5.); unter Ahas aber befand sich Juda durch eine syrisch-israelitische Invasion, da sich der syrische König Rezin mit dem israelitischen Könige Pekah dazu verbunden hatte (2 Kön. 15, 37. c. 16, 5 ff. 2 Chron. 28, 5—8.), in grofser Gefahr. Der König Ahas suchte sich durch ein assyrisches Bündnifs dagegen zu schützen, mufste jedoch die assyrische Hülfe unter Tiglat-Pilesar durch einen Tribut an Assyrien erkaufen (2 Chron. 28, 16—25. 2 Kön. 16, 10 ff.). Jesaias sucht nun in dieser Zeit vergebens das assyrische Bündnifs zu verhindern und weissagt gerade von daher Verderben und Verwüstung (Jes. c. 1. c. 7. — c. 10, 4. c. 17, 1—11.). Unter Hiskias drohet dem Reiche Israel durch Salmanassar von Assyrien der Untergang (2 Kön. 17, 3—6.); Jesaias weissagt daher die Zerstörung Samariens (c. 28.). Ebenso verkündet Micha den Untergang des Reiches Israel (c. 1, 1—7.) und drohet wegen der assyrischen Macht und des Bündnisses mit ihr auch mit Jerusalems Zerstörung (c. 3, 12.), wie denn überhaupt seine Weissagungen mit Ausschlufs von c. 1. auf das Reich Juda sich beziehen und dessen Untergang als Strafe Gottes verkünden. Beide Propheten sprechen in dieser Zeit aber schon die Verheifsung aus, dafs alle Völker einst Jehova verehren und nach Jerusalem strömen werden (Micha 4, 1—3. Jes. 2, 1—4.), sowie, dafs ein einzelner,

bestimmter Nachkomme David's das Volk einst beherrschen und zu dem messianischen Glücke führen werde (Jes. 9, 1. 5—6. Micha 5, 1—3.). Micha nennt schon Bethlehem als seinen Geburtsort, Jesaias aber weist auf seine königlichen Eigenschaften hin. Als nun nach dem Untergange Samariens auch für Juda, das sich auf ein ägyptisches Bündnifs stützte, die Gefahr von Assyrien her immer gröfser wurde, und nach verweigertem Tribut ein assyrisches Heer in Juda einfiel, weissagt Jesaias den Untergang Assyriens und tröstet mit messianischer Hoffnung (c. 10, 5 — c. 12. c. 20. c. 17—19.). Ebenso, als die Assyrer unter Sanherib zum zweiten Male kommen, um Jerusalem zu belagern und zu zerstören, und die Stadt durch die Pest, welche im assyrischen Lager ausbricht, gerettet wird (c. 22. c. 29—33. c. 36—38.). In dieser ganzen Zeit hält Jesaias den Glauben fest, dafs alle Völker sich noch zu Jehova bekehren würden, ja, er bezeichnet einzeln schon besonders Tyrus (c. 23.), Assyrien und Ägypten (c. 18, 7. 19, 21. 24—25.) und führt weiter aus, wie in Ägypten die Sprache der Hebräer werde gesprochen werden (c. 19, 18.), und wie die Tyrier zum Unterhalte der Priester beitragen (c. 23, 18.), die Ägyptier und Assyrer aber ganz in demselben Verhältnisse zu Jehova stehen würden, wie die Hebräer (c. 19, 25.; vgl. Stähelin, S. 63—64.).. Der davidische Herrscher aber wird specieller schon nach seinen Eigenschaften geschildert, also dafs das Wirken des Moses, David und Salomo sich in ihm vereinigt findet (c. 11, 2—10. Stähelin, S. 69.). Auch das ist als weitere Entwickelung der messianischen Hoffnung beim Jesaias im Allgemeinen noch zu bemerken, dafs nur die Gerechten im Reiche Juda der heilige Same sind, der das Land wieder bevölkert (c. 33, 15 ff., vgl. c. 6, 13.), dafs nur ein Rest, der entronnene Theil des Volkes, sich zu Gott bekehrt (c. 10, 20—21.), und auch dieser der Unterstützung durch den Geist Gottes bedarf (c. 32, 15.).

Auch bleiben nach Jesaias die neuen Jehovaverehrer noch in ihrer bisherigen bürgerlichen Stellung und bilden noch nicht ein einziges Volk mit den Hebräern (c. 23, 24—25.). Wenn wir nun aber den zweiten Theil des Propheten **Sacharja** (c. 9—14.) in ohngefähr dieselbe Zeit setzen dürfen, da die reine, antike Sprache in diesem Theile, verbunden mit der ganzen, diesem Abschnitt zum Grunde liegenden Scene *), deutlich auf jene

*) Ich kann hier der Ansicht des de Wette, die neuerlich wieder von Stähelin (Weiss. S. 126. u. 173 ff.) vertheidigt ist, dafs nämlich dieser Theil des Sacharja von demselben Sacharja, von dem c. 1—8. herrühre, ebenfalls, aber nur später, verfafst sei, durchaus nicht beistimmen. Die Gründe dafür sind für mich nichts weniger, als überzeugend. Die Scene in diesem Abschnitt (c. 9—14.) ist offenbar vor Jerusalems Zerstörung; denn 1) das Königthum und das davidische Haus werden noch als bestehend erwähnt (c. 12, 7—12. c. 13, 1. 7.); 2) die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung in die Gefangenschaft steht erst bevor (c. 14, 2.); 3) das Reich Israel besteht ebenfalls noch, aber die Brüderschaft mit Juda ist aufgehoben (c. 11, 14.); 4) Assyrien und Ägypten erscheinen noch als selbstständige Staaten und Feinde Juda's, ebenso Tyrus (c. 9, 1—6.); 5) es herrscht im Volke Götzendienst, der nach dem Exile gänzlich ausgerottet war (c. 13, 1—6.). Aus allen diesen Gründen sieht sich de Wette gezwungen, Alles, was diese frühere Zeit andeutet, „als archaisirenden prophetischen Schematismus zu fassen, womit der Prophet seinen Weissagungen die Hülle des Geheimnisses umlege" (de Wette, Einleit. §. 250. b. S. 345.), d. i. doch mit andern Worten: der Prophet thut so, als verkündige er wie ein früherer Prophet aus alter Zeit diese Weissagungen, um ihnen desto mehr Glauben zu verschaffen, eine Hypothese, der ich keinen Geschmack abgewinnen kann und mag. Anders Stähelin; er sucht durch eine Menge anderer Hypothesen zu helfen, denen zum Theil aber alle sichere historische Basis fehlt. So sollen Sidon und Tyrus und die Seestädte der Philister unter persischer Herrschaft wieder besonderes Ansehen und Reichthum gewonnen haben, Damascus vermuthlich der Sitz eines hohen persischen Beamten gewesen sein, von dem der Vorsteher der Juden abhängig gewesen u. s. w., wefshalb gegen diese Städte vom Propheten Drohungen ausgesprochen würden; Assyrien soll allgemein für Osten stehen, Ägypten für Westen; dem nördlichen Theile von Palä-

Zeit zurückweist, bei Jesaias aber (c. 8, 2.) auch wirklich ein Sacharja als Freund des Jesaias genannt wird und als Jünger Jehova's, d. i. Prophet (c. 8, 16.), bezeichnet ist: so finden wir hier die messianische Idee wieder weiter entwickelt. **Der messianische Herrscher erscheint vorzugsweise hier als sanftmüthig und friedlich, seine siegreiche Herrschaft ist mehr eine geistige, die sich aber vom Meere zum Meere, vom Strome bis zu der Erde Enden ausdehnt** (c. 9, 9—10.). **Der Geist der Gnade und des Flehens ist ausgegossen über das Volk; es bekehrt sich reuig zu Gott** (c. 12, 10.), **nachdem der Überrest erst durch Feuer geläutert ist** (c. 13, 8—9.). **Alle dem göttlichen Strafgericht entronnenen Völker aber kommen jährlich nach Jerusalem und feiern dort das Laubhüttenfest** (c. 14, 16—19.). — Nicht lange nun nach Jesaias trat **Nahum** auf (um 710), der den Assyrern für die bei ihrem Einfall in Juda verübten Gräuel den Untergang Ninive's weissagt. Bei ihm ist keine Fortentwickelung der messianischen Hoffnung zu finden. **Nur die Wiederherstellung von Juda und Israel wird**

stina werde Unglück gedrohet wegen der tödtlichen Feindschaft der Samariter; die Rückkehr aus der Gefangenschaft gehe auf die, welche bis dahin noch nicht zurückgekehrt gewesen; die beabsichtigte Empörung Ägyptens gegen Darius und Xerxes und deren grofse Kriegszüge seien vielleicht die Veranlassung, dafs gerade Ägypten erwähnt werde u. s. w. Die von beiden Gelehrten aus der Sprache angeführten Gründe, wonach Sacharja fast beständig Reminiscenzen aus früheren Propheten, namentlich aus Jeremias, Ezechiel, Zephanja und dem unächten Theile des Jesaias, enthalte, beruhen auf eigenthümlicher Ansicht, da man in den meisten Fällen gerade ebenso gut umgekehrt schliefsen kann, dafs die später lebenden Propheten diesen Theil des Sacharja schon gekannt und benutzt haben. Der durchaus antike Geist in dem Abschnitte und die Situation des Ganzen weisen nach meinem Gefühl durchaus auf die Zeit des ächten Jesaias hin. Auch die Befreiung Jerusalems von seinen Feinden und von der Belagerung (c. 12, 1—9.) findet in den damaligen Zeitumständen dann ihre völlig genügende Erklärung.

verheifsen (c. 2, 3.), nicht die Bekehrung der Assyrer oder anderer Völker. Etwa 60—70 Jahre später tritt **Zephanja** auf (um 640), als Medien und Babylonien sich gegen Assyrien erhoben hatten, und von diesen Reichen auch Juda Gefahr, wenngleich erst in der Ferne, drohete. Er verkündet daher Gottes Strafgericht über Juda und Jerusalem wegen des Götzendienstes, aber auch über die Feinde des Volkes, die dadurch zu Gott bekehrt werden würden. Der Tag des Unterganges und der Zerstörung heifst der Tag des Zorns und Grimms Jehova's (c. 1, 15. 18. 2, 3. 3, 8.), auch Jehova's Tag (c. 1, 7. 9. 10. 14.). Der Prophet deutet aber schon an, dafs Gottes Geist über alle Völker einst ausgegossen werden würde (c. 3, 9.); alle sollen sie daheim, an ihrem Wohnorte, Gott anbeten (c. 2, 11.); Jehova aber werde König Israels sein und in seiner Mitte wohnen (c. 3, 15. 17.). Auch bei ihm jedoch, wie bei Nahum, ist von einem Messias selbst nicht die Rede. **Habakuk** (um 605), der zuerst bestimmt die Chaldäer als die zerstörenden Feinde nennt, lebte unter dem Könige Jojakim (611—600), als die Chaldäer immer weiter ihre Macht ausbreiteten und als die einstigen Zerstörer des Landes zu fürchten waren. Er hält fest an dem Glauben, dafs die ganze Erde noch voll werde von Erkenntnifs des Herrn (c. 2, 14.); als Mittel dazu aber bezeichnet er den zwar noch fernen, aber gewissen Untergang des chaldäischen Reiches (c. 2, 3.). Nur eine ganz unbestimmte Andeutung des Messias findet sich bei ihm (c. 3, 13.). **Jeremias,** der die furchtbare Katastrophe, den Untergang Jerusalems, selbst erlebte, wirkte als Prophet von 630 an bis einige Jahre nach der Zerstörung. Bei ihm ist es schon gewifs, dafs nicht Alle aus dem Exile zurückkehren werden, sondern nur die, welche ihre Sünden wahrhaft bereuen (c. 29, 12—14.). Einen neuen Bund wird Jehova mit ihnen schliefsen und sein Gesetz ihnen in's Herz geben, sowie aus freier Gnade ihnen ihre Sünden vergeben (c. 31, 31—34. 33, 8.

29, 12—14.). So mufs Jehova selbst also erst der menschlichen Schwachheit zu Hülfe kommen, wenn Rettung möglich sein soll. Der Messias aber erscheint hier ebenfalls als ein durchaus friedlicher Herrscher aus David's Stamm, und nimmer soll es dem Volke an einem solchen Herrscher fehlen (c. 23, 5—6. c. 30, 8—9. 21. 33, 15. 17. 25—26.). Bei **Obadja** (um 580), der bald nach der Zerstörung Jerusalems seine Weissagung gegen die Edomiter aussprach und ihnen für ihr schadenfrohes Benehmen bei Jerusalems Zerstörung den Untergang verkündet, finden wir keine weitere messianische Weissagung; nur dafs die Bekehrung aller Völker vielleicht durch die Worte am Schlusse angedeutet wird: „Und Jehova's wird sein das Königthum" (v. 21.).

Im Exile ist **Ezechiel** der erste Prophet, welcher die Weggeführten ermahnt und tröstet. Er ward schon im Jahre 599 mit dem Könige Jojachin und 10,000 Juden in die Gefangenschaft nach Mesopotamien geführt, wo er am Flusse Chaboras im sechsten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, d. i. 594, als Prophet auftrat und 22 Jahre lang unter seinen Schicksalsgenossen wirkte. Er hebt mehr noch, als Jeremias, hervor, wie die Umwandlung des Herzens Hauptbedingung der glücklicheren Zeit sei. Gott werde das steinerne Herz der Weggeführten fortnehmen und ihnen ein fleischernes geben. Das ist einer der Hauptpunkte, auf den er häufig zurückkommt (c. 11, 19. 36, 26. 27., vgl. 37, 24. 39, 29.). Gottes Heiligthum soll ewig dann in des Volkes Mitte sein (c. 37, 26—28.); alle Todten Israels sollen auferstehen (c. 37, 1—14.) und Jehova's Knecht, den er David nennt, soll ewiglich dann der einzige Hirt, König und Fürst ihrer Aller sein (c. 34, 24. 37, 22. 24. 25.). Als Mittel aber zur Bekehrung aller Völker wird besonders die Besiegung der Völker Gog und Magog angesehen (c. 38—39.). Gegen Ende des Exils nun, als Cyrus bereits der mächtige Eroberer war, von dem auch Babylon den Untergang zu fürchten hatte, trat der **ungenannte**

Verfasser des zweiten Theils (c. 40—66.) **von Jesaias** auf (um 540). Die Rückkehr in's Vaterland und die dann beginnende glückliche Zeit wird mit den reizendsten Farben von ihm geschildert. Dagegen schweigt er ganz von einem davidischen Herrscher, da der Sturz des davidischen Hauses allmählich mit dem Gedanken vertraut gemacht hatte, dafs Gott auch ohne weltliches Oberhaupt den Staat wiederherstellen, und zwar gerade so wiederherstellen könne, wie er ursprünglich gewesen, da noch keine Königsgewalt vorhanden war, und das Volk von seinen Ältesten und hauptsächlich von den Propheten geleitet ward. Und diefs erscheint um so angemessener, da lauter Gerechte dann das Volk bilden (c. 60, 21.), wahre Gottesfurcht herrschen (c. 65, 16. 25.) und Alle Priester Jehova's heifsen sollen (c. 61, 6. 9.). Als Hauptwerkzeug in Gottes Hand zur Heraufführung einer solchen Zeit tritt daher ein Prophet, als Knecht Gottes, auf. Er stellt das ersehnte Reich Gottes her (c. 42, 6. 49, 6—8. 51, 4—5.), versöhnt durch sein Leiden und Sterben die Sünden des Volkes (c. 53.), führt die fremden Nationen zu Jehova (c. 42, 1. 4. 6. c. 49, 6.) und wird herrlich dafür von Gott belohnt, der ihn zum Herrscher und Gebieter der Völker macht, also dafs Könige vor ihm verstummen (c. 52, 13. 15. 55, 4. 5. 53, 10—12.). Die Bekehrung aller Völker (c. 66, 18—19.), die Auferstehung der Todten Jehova's (c. 26, 19.), ein neuer Himmel und eine neue Erde, die glänzende Herrlichkeit des neuen Jerusalems: das Alles sind einzelne Züge aus dem reichen Bilde, das jetzt vor der Propheten Seele steht. Denn auch c. 24—26. und c. 13—14, 23. des Jesaias sind um dieselbe Zeit, vielleicht etwas später, von Verfassern geschrieben, welche dieselben Ideen aussprechen. Keiner der früheren Propheten hat demnach so tiefe Blicke in das wahre Wesen des Reiches Gottes gethan, wie gerade sie, und die Entwickelung der messianischen Hoffnung erreicht hier ihre höchste Blüthe.

Nach dem Exile nun, als die rauhe Wirklichkeit weit hinter dem glänzenden Bilde der Hoffnung zurückgeblieben war, und namentlich der Bau des neuen Tempels mit Unlust von den zurückgekehrten Exulanten betrieben ward, tritt **Haggai** im Jahre 520 als Prophet zu Jerusalem auf. Die Betreibung des Tempelbaues ist der Hauptzweck seiner Weissagung. Er trägt darin die alten Weissagungen von Jehova's Verehrung bei allen Völkern auf die Zeit des neuen Tempels über. In kurzer Zeit soll verwirklicht werden, was verheifsen ist (c. 2, 6. 23.), und Serubabel ist in der nahen messianischen Zeit der Auserwählte Gottes (c. 2, 21—23.). Hier finden wir also ein durch die Zeitumstände erklärliches Zurückgehen zu der Idee eines weltlichen Herrschers, von dem allein Heil für den neuen Staat gehofft ward. Nur zwei Monate später, als Haggai, trat **Sacharja** (c. 1—8.) auf (520). Auch er sucht den gesunkenen Muth der Colonisten neu zu beleben. Die Heiden werden sich zu Jehova bekehren und am Tempel bauen helfen; sie werden mit den Juden zu Einem Volke, dem Volke Gottes, verschmelzen (c. 2, 11. 15. 8, 23.). Der Messias aus dem Hause David's (c. 3, 8.) wird ebenfalls den Tempel Gottes bauen und auf seinem Throne zugleich ein Priester sein (c. 6, 13.). Seine Regierung ist eine friedliche und sein Wirken mehr geistiger Art (c. 6, 11 — 13.). Offenbar ist hier ein Verschmelzen der beiden früheren Ideen, der eines weltlichen Herrschers aus David's Stamm und der eines Messias mit prophetischer Kraft und Wirksamkeit, bemerkbar. Der letzte der Propheten endlich, **Maleachi,** der zur Zeit des Nehemia (um 440) auftrat und dieselben Mifsbräuche, wie dieser, zu rügen hat, drohet mit dem Kommen Gottes zum Strafgericht, ehe die herrliche messianische Zeit beginnen könne. Diesem Kommen Gottes zum Gericht aber gehe vorher ein Bote Gottes, Elias, der die Bösen von den Guten scheiden und die erstern zur Bufse rufen werde (c. 3, 1—3. 13—24.

c. 4, 5—6.); dann aber komme Gott selbst (c. 3, 5.), bestrafe die Bösen (c. 4, 1.) und belohne die Guten mit der messianischen Zeit (c. 3, 17. c. 4, 2.), welche jedoch nicht näher geschildert wird. Als die beiden neuen, zu der messianischen Hoffnung nach dem Exile noch hinzukommenden Ideen sind demnach anzusehen: die priesterliche Wirksamkeit des messianischen Königs bei Sacharja und das dem messianischen Heile erst vorangehende Gericht und der zuvor noch zur Sichtung erscheinende Bote Gottes bei Maleachi.

Das Buch **Daniel** führt uns zuletzt noch hinab in die Zeit der Maccabäer; denn dafs es zu dieser Zeit erst entstanden (170—160 v. Chr.), möchte jetzt wohl kaum noch bezweifelt werden. Die jüdische Geschichte bis auf den syrischen König Antiochus IV. ist in sämmtlichen Visionen genau und mit geschichtlicher Treue fortgeführt und endet mit den Religionsbedrückungen von Seiten dieses Königs. Gleich mit dem Untergange dieses Antiochus und seines Reiches tritt nach Daniel das messianische Weltreich ein. Es ist ein ewig bestehendes Gottesreich, in welchem dem Volke Gottes die Gewalt gegeben wird (c. 2, 44. 7, 18. 22. 27.). Schreckliche Drangsale sind die Vorzeichen (c. 12, 1.). Kriege gegen die Juden (c. 7, 21.), Ermordungen derselben (c. 7, 12. 13. 8, 24. 11, 33.), Lästerungen gegen den Höchsten (c. 7, 25. 11, 36—37.), Entweihung des Heiligthums (c. 8, 11. 13. 11, 31.) u. s. w. gehen voran. Nach dem Gerichte über die Heiden aber erscheint ein König von höherer Natur in den Wolken des Himmels; ihm wird auf ewig die Herrschaft übergeben; die Frommen werden belohnt und glücklich; auch viele Todten stehen wieder auf; doch nur die Frommen haben Antheil an dem messianischen Reiche. Die Bekehrung aller Völker wird ebenfalls, jedoch nur beiläufig, erwähnt (c. 7, 13. 14. 27.). Die messianische Hoffnung erscheint demnach hier durch die besondern Zeitverhältnisse

der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. ganz anders modificirt. Gerade jetzt erwartete man sehnlichst die Erscheinung des Messias und seines Reiches. Man dachte sich unter dem letztern schon eine unvergängliche Weltherrschaft der Juden und unter dem Messias zwar noch eine menschliche, aber zugleich mit höherer, himmlischer Macht begabte Persönlichkeit, so daſs die Abstammung von David gar nicht mehr in Anschlag kommt und auch nicht mehr erwähnt wird.

§. 8.

B. Entwickelung der messianischen Hoffnung im Einzelnen.

Haben wir aus dem Vorigen die Überzeugung gewonnen, daſs im Groſsen und Ganzen ein durch den Geist Gottes geleiteter Fortschritt in der messianischen Erwartung bei den Propheten sichtbar ist, und daſs dieser Fortschritt durch die Zeitverhältnisse selbst und in Anknüpfung an dieselben vermittelt ward: so werden wir diesen Fortschritt noch viel deutlicher erkennen, wenn wir jetzt die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung in ihrer allmählichen Entwickelung genauer verfolgen.

1) Die Rückkehr aus der Gefangenschaft.

Bei keinem der Propheten, welche sich mit Schilderung des messianischen Heils beschäftigen, fehlt diese erste, ja man möchte sagen, diese Grundidee des Ganzen. Sie wird zuerst nur mit wenigen Worten bezeichnet, dann aber immer ausführlicher behandelt und endlich in den lieblichsten und reizendsten Farben ausgemalt. **Joel,** der noch nichts von der einstigen Zerstörung des Reichs und Jerusalems weissagt, spricht doch schon, wo er von dem künftigen Glück handelt, von der Zurückbringung der Gefangenschaft Juda's und Jerusalems (c. 3, 6.) und bezeichnet damit die Rückkehr derer in's Vaterland, die theils durch die Kriege unter fremde Völker zerstreut (c. 3, 7.), theils von Phöniziern und Philistern als Sclaven an die Griechen verkauft waren (c. 3, 9. 11.).

Während andere Länder dann als Wüsten daliegen, wird Juda und Jerusalem ewig bewohnt sein (c. 3, 24—25.). **Amos**, der dem Reiche Israel den Untergang verkündet und schon hinzufügt, wie die Bewohner Israels von ihrem Lande weg weit über Damascus hinaus in die Gefangenschaft geführt und unter die Völker zerstreut werden würden (c. 5, 27. 6, 7. 7, 17. 9, 9.), verheifst doch schon, dafs nicht ganz Israel umkommen werde (c. 3, 12. 9, 8.), dafs die Gefangenschaft Israels zurückgeführt, und die verwüsteten Städte wieder aufgebauet und in Ruhe und Glück wieder bewohnt werden sollen (c. 9, 14.). Bei **Hoseas**, der ebenfalls gegen Israel, c. 1. jedoch auch gegen Juda weissagt, heifst es schon, dafs die Söhne Juda's und Israels vereint aus dem fremden Lande zurückkommen werden (c. 1, 11.), ja, er nennt schon bestimmt Assyrien und Ägypten, woher sie wieder herbeieilen würden (c. 11, 10—11.). Und wenn Gott so die Gefangenschaft seines Volkes zurückführt (c. 6, 11.), dann wird das ganze Volk wieder zahlreich und blühend werden, was durch schöne Bilder aus der Natur wiederholt angedeutet wird (c. 14, 5—9. c. 6, 1—3.). **Micha** hebt diese zahlreiche Vermehrung des Volkes bei seiner Rückkehr noch deutlicher hervor. Er nennt aufser Assyrien und Ägypten auch schon Babel (c. 7, 12. c. 5, 10.), woher die Gefangenen zurückkehren sollen *). Es ist der Rest Israels und der Rest Juda's, der zu einer Menschenmenge, zu einem zahlreichen Volke (c. 2, 12. c. 4, 7. c. 5, 6.) wird, das an Stärke einem Löwen gleicht (c. 5, 7.). Zum Berge Zion wird dann die Herrschaft und das Königthum zurückkehren, und Jehova wird in Zion herrschen von nun an bis in Ewigkeit (c. 4, 7—8.). Bei **Jesaias** heifst es schon, dafs nur ein Rest, ein Stamm im Lande übrig

*) Die Erwähnung Babels schon zu so früher Zeit beim Micha ist also zu erklären: Babel war damals noch assyrische Provinz; allein die assyrischen Könige liebten, dahin besonders Colonien aus unterjochten Ländern zu schicken (vgl. 2 Kön. 17, 24. Jes. 23, 13.); auch galt Babel als sehr fernes Land; daher der Sinn der Stelle der ist: Wenn du auch nach Babel, in ein ganz fernes Land, weggeführt wirst, so wirst du auch da von Jehova befreit und gerettet werden (s. Stähelin, S. 58.).

bleibe bei der Vernichtung (c. 6, 13. 4, 3. 7, 22.), und dieser sich zu Jehova bekehren werde (c. 10, 20—22.). Von den Weggeführten aber wird ebenfalls nur der Rest aus allen vier Weltgegenden wiederkehren, und Gott selbst wird ihm eine Strafse bahnen durch Meer und Strom, auf der sie in ihr Vaterland zurückziehen können (c. 11, 11—12. 15—16.). Alle Eifersucht und aller Neid zwischen Juda und Ephraim ist dann verschwunden; vereint siegen sie über ihre Feinde und bilden Ein Ganzes (c. 11, 13—14.). Im zweiten Theil des **Sacharja** (c. 9—14.) heifst es von jenem Reste schon genauer, dafs er nur ein Drittheil des Volkes sein werde, und auch dieses Drittheil erst durch's Feuer geläutert werden müsse (c. 13, 8—9.). Die Weggeführten aber heifsen Gefangene der Hoffnung (c. 9, 11—12.); Gott wird sie erlösen aus ihrer Gefangenschaft und sammeln und zurückführen (c. 10, 6. 8.); denn sie bekehren sich in der Ferne (c. 10, 9.). Darum macht Gott sie wieder stark, und zwar beide, das Haus Juda's und das Haus Joseph's (c. 10, 6.); sie werden wieder zahlreich, wie sie gewesen (c. 10, 8.), ja mehr noch, sie vermehren sich also, dafs das Land nicht mehr für sie ausreicht (c. 10, 10.). Wunderbar führt sie Gott durch's Meer und durch Gefahren zurück (c. 10, 11.); sie werden siegen über ihre Feinde (c. 10, 6.) und wandeln im Namen Jehova's (c. 10, 12.). **Nahum**, der nur von Ninive's Untergang handelt, geht nicht näher auf die messianische Hoffnung ein, wohl aber **Zephanja**, bei dem es schon heifst, dafs das Überbleibsel des Volkes, wenn es zurückkehre, das Land der Nachbarn erobern und besitzen werde (c. 2, 7. 9.); es werde aber auch auf Jehova vertrauen und kein Unrecht mehr thun, noch Lügen reden (c. 3, 12—13.). Die Schmach, die jetzt auf ihm laste (c. 3, 18.), werde von ihm genommen werden; denn sie würden von Gott zum Preis und zum Ruhm in allen Landen ihrer Schmach, bei allen Völkern der Erde gemacht werden (c. 3, 19—20.), und zwar dadurch, dafs Gott sie zurückführe (c. 3, 20.); ja, die fremden Völker würden selbst sie zurück- und als eine Opfergabe Gott darbringen (c. 3, 10.). **Habakuk**, der es mit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer und der Vergeltung dafür an ihnen zu thun

hat, schweigt von der Rückkehr; dagegen geht **Jeremias** wieder darauf ausführlicher ein, und die Hoffnung darauf ist weiter entwickelt. Er hält zunächst die bisher durch die Propheten ausgesprochene Verheifsung fest, dafs Gott die Weggeführten wieder nach Zion bringen, sie vermehren und glücklich machen werde (c. 3, 14. 16. c. 33, 6—7. c. 30, 3. 10. 18. c. 50, 19. c. 30, 19. c. 31, 4—6. c. 33, 6—7. 22.), dafs Juda und Israel vereint zurückkommen und das Land besitzen (c. 3, 18. c. 23, 8. c. 33, 7. c. 30, 3. c. 50, 4.), und dafs sie aus allen Ländern zurückkehren werden (c. 16, 15. c. 23, 3. 8. c. 32, 37. c. 46, 27—28.), dafs es aber auch nur die Überbleibsel sein würden, welche zurückkehrten (c. 3, 14. c. 23, 3. c. 31, 7.), und dafs diese sich erst zu Gott bekehrt haben müfsten (c. 3, 12—13. c. 24, 3—7. c. 29, 12—14. c. 50, 4—5. c. 31, 9.). Gerade hierauf, auf die Bekehrung des Herzens zu Gott und aufrichtige Bufse, legt Jeremias den Hauptnachdruck, sie wird bei ihm viel bestimmter noch als die Bedingung der Rückkehr hervorgehoben (s. Stähelin, S. 81.); ja selbst die fremden Nachbarvölker, wenn sie sich zu Jehova bekehren, sollen wieder in ihr Land zurückkehren (c. 12, 15—17.). Die Zeit bis zur Rückkehr aber giebt er schon ganz bestimmt auf 70 Jahre an (c. 29, 10. c. 25, 12.) und verheifst, dafs dann auch die Tempelgeräthe zurückgegeben werden sollen (c. 27, 21—22.). In der kurzen Weissagung des **Obadja** gegen die Edomiter ist die Rückkehr des Volkes nur kurz erwähnt; es wird, heifst es, seine Besitzthümer wieder einnehmen und das ganze Land wieder besitzen (v. 17. 19—21.). Beim **Ezechiel** dagegen, dem ersten Propheten im Exil, finden wir wieder Fortschritt in der Entwickelung dieser Hoffnung. Auch er verkündet zunächst wieder Rückkehr aus allen Ländern und Völkern, wohin Juda und Israel zerstreut sei (c. 11, 17. 20, 41. 28, 25. 39, 27. 34, 12—13.); aber er geht weiter, er spricht schon von einer Sichtung, die vorhergehen werde, da die Stolzen, Reichen und Übermüthigen unter den Weggeführten erst vertilgt werden müfsten (c. 34, 16.); dann aber solle Keiner in dem fremden Lande zurückgelassen werden (c. 39, 28.); Gott werde dann Allen ein einträchtiges Herz geben und

seinen Geist über sie ausgiefsen, werde das Herz von Stein aus ihrem Leibe entfernen und ihnen ein Herz von Fleisch geben, dafs sie in seinen Satzungen wandeln und seine Rechte halten (c. 11, 19—20. 36, 27—29.); er werde ihnen alle ihre Sünde vergeben, so dafs sie vor Beschämung über diese unverdiente Gnade Gottes verstummen (c. 16, 60—63., vgl. 20, 44.) und die Gröfse ihrer Sünden erst recht erkennen würden (c. 39, 26.). Sie würden dann, wenn sie zurückgekehrt wären, nicht mehr zwei Völker und zwei Königreiche, sondern Ein Volk unter Einem Könige sein (c. 37, 21—22.); die zerstörten Städte aber würden aus den Trümmern wieder aufsteigen (c. 36, 33—35.); sie würden voll sein von Menschenheerden, so grofs würde die Vermehrung des Volkes sein (c. 36, 37—38. 26.); auch das Vieh solle zahlreich vermehrt werden (c. 36, 10—11.), und die neuen Bewohner des Landes sollten nie wieder von Feinden geraubt und in Gefangenschaft geführt werden; sie und ihre Nachkommen sollten in Ewigkeit sicher im Lande wohnen (c. 28, 26. 34, 27. 28. 39, 26. 36, 12. 37, 25.), und Gottes Heiligthum werde ewiglich dann in ihrer Mitte sein (c. 37, 26. 28.). Wir sehen hier, wie im Exil die Hoffnung auf Rückkehr in's Vaterland immer schöner und reizender vor die Seele trat; denn es ist eine psychologische Erfahrung, dafs ein Gut, das man verloren hat, um so werthvoller, und ein Glück, das man in der Ferne sieht, um so reizender erscheint. Aber ebenso gewifs zeigt sich auch, wie im Exil der Prophet um so stärker die Nothwendigkeit erkannte, dafs erst eine Umwandlung des Herzens bei den Exulanten eintreten, und eine Aussonderung und Strafe der Bösen unter ihnen stattfinden müsse, ehe Gott die herrliche Rückkehr gewähren könne. Mehr noch zeigt sich die eben ausgesprochene Bemerkung bestätigt im **zweiten Theil des Jesaias**, wo gegen Ende des Exils, als die Aussicht auf wirkliche Rückkehr immer näher trat, und die lange gehegte Hoffnung ihrer endlichen Erfüllung entgegensah, diese Hoffnung selbst sich in die entzückendsten Farben kleidete. Bald, heifst es, erscheint die Rettung (c. 56, 1.); nur wegen der Frevler und Sünder unter dem Volke zögert sie noch; aber Gott wird

ihnen vergelten, und dann kommt für die bekehrten Sünder die Erlösung (c. 59.). Jehova und seine Herrlichkeit geht über ihnen auf (c. 60, 1—2.), Jehova's Heil geht auf wie Sonnenglanz, wie eine brennende Fackel die Rettung (c. 62, 1.). Gott selbst bahnt ihnen eine sichere, schöne Strafse zur Rückkehr durch die Wüste; die Berge sind geebnet, die Thäler erhöhet, und die Wüste selbst ist wasserreich und fruchtbar (c. 35, 7—8. 43, 2. 40, 3—4. 62, 10. 42, 16. 49, 11. 35, 3—10. 41, 18.). Nicht in Eile, wie auf einer Flucht (c. 52, 12.), sondern mit Freude und Frohlocken treten die Befreieten ihren Heimweg an (c. 35, 3—10. 55, 12.). Gott selbst zieht ihnen voran und folgt ihnen (c. 52, 12.); von allen Seiten und aus allen Weltgegenden eilen auf Gottes Ruf die Geretteten herbei (c. 49, 12. 17—18. c. 43, 5—6. c. 27, 12—13.); fremde Völker werden sie geleiten (c. 14, 2.), ja sie selbst auf ihren Armen und auf ihren Schultern herbeitragen (c. 49, 22. 60, 4. 9. 66, 12.); Jerusalem und alle Städte, die in Trümmern liegen, werden herrlich wieder aufgebauet (c. 44, 26. 49, 17. 58, 12. 60, 13. 61, 4.); Cyrus selbst stellt Jerusalem und den Tempel wieder her (c. 44, 28. 45, 13.); das ganze Land wird ein blühendes Eden, ein Garten Gottes (c. 51, 3.); schnell wird es wieder bevölkert (c. 66, 7—9.), ja für die Menge der Bewohner wird das Land selbst zu eng werden (c. 54, 1—3. 49, 19—20.); sie breiten weithin sich aus, vertreiben Völker und bevölkern öde Städte (54, 1—3.); der Reichthum und das Heil kommt wie ein Strom über Jerusalem (66, 12.); heidnische Völker, die sich bekehren, werden Israels Freunde (c. 44, 5.) und bauen mit ihren Schätzen Jerusalems Mauern (c. 60, 10.); sie bringen dieselben auch zum Gebrauch und Genufs des Volkes herbei und opfern zu Jerusalem (c. 60, 3. 5—7. 61, 6.); Könige und Fürsten dienen dem Volke (c. 60, 10. 49, 23.), und Fremde weiden die Heerden und übernehmen als Knechte die Arbeiten des Landbaus (c. 61, 5.); kein Feind vermag wieder etwas gegen das Volk (c. 54, 15—17. 62, 8—9. 65, 22. 26, 1.), und der Ruhm Israels übertrifft den aller Nationen (c. 61, 11. 9.). Jerusalem selbst aber überstrahlt Alles an Glanz und Herrlichkeit (c. 54, 11—12. 60, 17.), und Tag und Nacht ziehen

durch die geöffneten Thore die Schätze der Völker und die Könige mit ihrem Gefolge (c. 60, 11.).

Gegen eine so ideal gehaltene Hoffnung der Rückkehr bildete nun die Wirklichkeit und der ärmliche Zustand der zurückgekehrten Exulanten in Jerusalem einen traurigen Gegensatz. Der erste der drei Propheten nach dem Exile, **Haggai**, erwähnt auch die Rückkehr der noch nicht Zurückgekehrten gar nicht; **Sacharja** (c. 1—8.) verheifst indessen wieder, dafs Gott die noch im fremden Lande Zerstreuten vom Sonnenaufgang und Untergang auch noch zurückbringen werde (c. 8, 7—8.), und dafs der Überrest sich dann vermehren, und Jerusalem wieder eine reiche Bevölkerung erhalten solle, so dafs es bewohnt werde „als eine Stadt des platten Landes vor der Menge von Menschen und Vieh in seiner Mitte" (c. 2, 4.). Greise und Greisinnen sollen dann ein so hohes Alter erreichen, dafs sie sich auf Stäbe stützen müssen, und die Strafsen der Stadt sollen von spielenden Knaben und Mädchen erfüllt sein (c. 8, 4—5.). Man sieht, wie hier noch ein Mal die durch die traurige Wirklichkeit gelähmte Hoffnung ihre Schwingen zu entfalten sucht; allein wenngleich auch Esra mit einer zweiten Colonie aus dem Exil zurückkehrt, die Hoffnung auf eine überaus zahlreiche Rückkehr und Vermehrung des Volkes erstirbt allmählich. **Maleachi** erwähnt davon nichts mehr, und der viel spätere **Daniel** hat natürlich gar keine Veranlassung, davon noch zu reden.

Man ersieht hieraus klar, wie die Hoffnung auf Rückkehr der Gefangenen sich bis gegen Ende des Exils fortwährend steigert und ihren Höhenpunkt erreicht, als die Eroberung Babylons durch Cyrus ganz nahe bevorstand, wie aber von da ab, als die Rückkehr nicht den gehegten Erwartungen entsprach, auch dieser Theil der messianischen Hoffnung allmählich ganz aufgegeben wird. Dafs aber in diesem Theile nur irdische Hoffnungen vorliegen, die durch die geschichtlichen Verhältnisse des Volkes hervorgerufen wurden und sich auf den Wiederbesitz des theuren Heimathlandes bezogen, später aber keineswegs ihre vollständige Erfüllung fanden, wird kein Unbefangener leugnen wollen. Nur

das wird als ewig gültige Wahrheit, auf die der Geist Gottes auch in diesen irdischen Erwartungen hingeführt hat, anerkannt werden müssen, dafs als Bedingung zur Wiedererlangung der göttlichen Gnade die Bufse und Bekehrung des Herzens zu Gott bezeichnet wird. Sie wird freilich hier zunächst nur als Bedingung der Rückkehr in's Vaterland angesehen; allein diese tritt doch überall auch als das Werk der göttlichen Gnade hervor, und somit ist der Weg zur verzeihenden Gnade Gottes hier deutlich schon in der Bufse bezeichnet. Wir finden hier also die Grundbedingung zum Eintritt in das Himmelreich, wie es der Erlöser später stiftete, bereits hervorgehoben und anerkannt, und gerade das ist von aufserordentlicher Wichtigkeit.

Wir gehen jetzt zum zweiten Theile der messianischen Hoffnung über, um auch hier die fortschreitende Entwickelung zu verfolgen. Es ist

2) das äufsere Glück des neuen Staates.

Wohl läfst sich nicht immer diefs äufsere, dem Volke nach seiner Rückkehr verheifsene Glück streng getrennt halten von dem geistigen Heile, das damit verbunden ist, ja das oft als die Bedingung desselben hingestellt wird; allein die Propheten weisen doch auch so bestimmt auf jene grofsen äufseren Wohlthaten Gottes hin, die nach der Rückkehr eintreten würden, und man übersieht sie absichtlich oft so völlig oder deutet sie doch durch künstliche, allegorische Erklärung in einer den ursprünglichen und natürlichen Sinn so völlig verkennenden und entstellenden Weise, dafs es wohl der Mühe werth ist, auch hier den eigentlichen Sinn der prophetischen Verheifsungen zu erkennen und sie in ihrer stufenweisen Entwickelung zu verfolgen.

Zunächst ist es die neue Fruchtbarkeit des jüdischen Landes, die von den Propheten verheifsen und in immer gröfserer Ausführlichkeit und mit immer schöneren Farben geschildert wird; dazu kommt der ruhige, sichere Besitz des Landes, der beglückende Friede, die lange Lebensdauer und Ähnliches, was die Hoffnung auf die Zukunft immer reizender erscheinen läfst. Schon **Joel** verkündet nach der

Heuschreckenverwüstung eine glückliche, fruchtbare Zeit, in der Getraide, Most und Oel dem Volke von Jehova reichlich werde gegeben werden (c. 2, 19.); die Anger sollen grünen, alle Bäume, auch Feigenbaum und Weinstock, ihre Frucht bringen, und das Volk frohlocken über den reichen Erntesegen an Getraide, Most und Oel (c. 2, 21—25.); ja in jener glücklichen Zeit, heifst es, werden die Berge Most träufeln, die Hügel von Milch fliefsen, und alle Bäche Juda's von Wasser fliefsen, und ein Quell wird ausgehen vom Hause Jehova's und tränken das Thal Sittim (c. 3, 23.). **Amos**, der dieselbe Fruchtbarkeit nach der einstigen Rückkehr aus der Gefangenschaft verheifst, setzt schon hinzu, dafs die Zurückgekehrten fort und fort dieses Ernteglück geniefsen und nie wieder aus ihrem Vaterlande fortgerissen werden sollen (c. 9, 13—15.). Bei **Hoseas** wird weiter ausgeführt, wie die fruchtbaren Gefilde nie durch die Thiere des Feldes, durch die Vögel des Himmels und das Gewürm der Erde, also durch Thierfrafs, leiden sollen, auch kein Krieg sie ferner zerstören werde, da das Volk in völliger Sicherheit im Lande wohnen solle (c. 2, 18—22.). Das äufsere Glück des Volkes überhaupt aber, namentlich seine grofse Vermehrung, wird durch die lieblichsten Bilder aus der Natur bezeichnet (c. 14, 5—9. 6, 3. 14, 8.). **Micha** hebt den allgemeinen Frieden der Völker, der dann ungestört den reichen Ertrag des Feldes geniefsen lasse, noch mehr hervor. Die Nationen schmieden dann, heifst es, ihre Schwerter zu Hacken und ihre Speere zu Winzermessern, nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürder den Krieg; ungestört wohnt dann ein Jeglicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum (c. 4, 3—4., vgl. c. 5, 4.). Ausführlicher und idealer noch schildert **Jesaias** die herrliche Zeit. Das verwüstete Land wird in ein fruchtbares Gefilde umgewandelt; die Wüste wird zum Baumgarten, und der Baumgarten ist dem Walde gleich zu achten (c. 32, 15.); nahrhaft und fett ist des Ackers Frucht, die Heerden weiden auf weitem Anger, der Landmann ist so wohlhabend, dafs er seinem Vieh täglich gesalzenes Futter, d. i. wohlschmeckendes, als Leckerbissen, geben kann; das

Land ist wasserreich; denn von jeglichem hohen Berge und ragenden Hügel kommen Bäche, ja Wasserströme herab; das Licht des Mondes ist dann gleich dem Sonnenlicht, und das Sonnenlicht scheint siebenfach (c. 30, 23—25.); die reifsenden Thiere weiden bei den zahmen, und die wilden und gefährlichen legen ihre Natur ab (c. 11, 6—8.); in Ruhe, Sicherheit und Frieden lebt das Volk und wird nie wieder fortgeführt (c. 33, 6. 20. 32, 17—18.); denn Gott behütet es Tag und Nacht (c. 4, 5—6.), er ist der Gerechten Schutz (c. 33, 15—16.), er selbst schirmt Jerusalem statt aller Flüsse und breiter Gräben (c. 33, 21.). Auch **Sacharja** (c. 9—14.) verheifst Fruchtbarkeit in der messianischen Zeit (c. 9, 17. 10, 1.) und verkündet, dafs Jehova Doppeltes dem Volke wieder erstatten werde (c. 9, 12.). Jerusalem soll sicher bewohnt sein (c. 14, 11.), kein Bedrücker soll das Volk mehr überziehen; denn Gott selbst lagert sich für sein Haus gegen Heere (c. 9, 8.), kämpft gegen sie und giebt seinem Volke den Sieg; die Bewohner des Landes sind Kronensteine, die sich erheben, und deren Trefflichkeit und Schönheit grofs ist (c. 9, 14—17. 10, 5—6. 12, 6. 9.). Jehova selbst beschirmt Jerusalems Bewohner, und der Schwache unter ihnen, heifst es, ist zu selbiger Zeit gleich David, und das Haus David's gleich Gott, wie der Engel Jehova's vor ihnen her (c. 12, 8.). Bei **Nahum** wird, da Ninive's Zerstörung den Hauptinhalt bildet, das Glück der messianischen Zeit nur ganz kurz berührt. Juda, heifst es, soll nicht mehr gedemüthigt werden (c. 1, 12.), und Jehova wird Jacob's und Israel's Hoheit wieder herstellen (c. 2, 3.). **Zephanja** aber erwähnt, dafs auch der Landstrich der Philister am Meere zu Angern und Triften der Hirten und Schafhürden umgewandelt werden und dem Überbleibsel des Hauses Juda's gehören solle, dafs sie darauf weiden (c. 2, 6—7.); sie sollen fürder kein Übel mehr schauen (c. 3, 15.) und zum Ruhm und Preis bei allen Völkern der Erde werden (c. 3, 19. 20.). **Habakuk** hat keine Veranlassung, auf Schilderung der messianischen Zeit überhaupt einzugehen; um so mehr aber wieder **Jeremias.** Er schildert die Freude zu Jerusalem über die Fruchtbarkeit und den Se-

gen, der dann von Jehova über das Land verbreitet werden wird. Denn er spricht von den Zurückkehrenden: „Und sie kommen und jubeln auf der Höhe Zions und freuen sich über den Segen Jehova's, über Getraide und über Most und über Oel und über Schafe und über Rinder; und ihre Seele ist wie ein wasserreicher Garten, und sie werden sich fürder nicht kümmern. Dann freuet sich die Jungfrau im Reigen, und Jünglinge und Greise allzumal; und ich wandle ihre Trauer in Wonne und tröste sie und erfreue sie nach ihrem Kummer. Und ich labe die Priester mit Fett, und mein Volk sättigt sich meines Segens, spricht Jehova" (c. 31, 12—14.). In dem jetzt verwüsteten Lande werden überall dann zahlreiche Heerden weiden, in den jetzt verödeten Städten wird überall dann die Stimme der Freude und der Fröhlichkeit herrschen (c. 33, 10—13.). Alles, was verwüstet ist, auch die Paläste werden schöner wieder aufgebauet und in Ewigkeit nicht wieder ausgerottet und verwüstet werden (c. 30, 18. 31, 4—6. 27—28. 38—39.). Gott führt sein Volk dann zu seiner Ruhe (c. 31, 2.), Juda wird beglückt werden, und Israel sicher wohnen (c. 23, 6. 33, 16.); Gott labt die Verschmachtenden und sättigt alle Bekümmerten (c. 31, 25.); Sicherheit und Eintracht herrschen im Lande; denn Gott giebt Allen Ein Herz und Einen Wandel, ihn zu fürchten alle Zeit, auf dafs es ihnen wohl gehe und ihren Söhnen nach ihnen (c. 32, 37. 39.). Danklieder und die Stimme der Spielenden erschallen in dem neu erbauten Jerusalem (c. 30, 18—19.); das Volk wird sich schmücken mit Pauken und hervorgehen im Reigen der Tanzenden (c. 31, 4.); man wird sprechen: „Danket Jehova der Heerschaaren; denn gütig ist Jehova, denn ewig ist seine Gnade!" und Dankopfer werden dargebracht in Gottes Hause (c. 33, 11.). — Wird hiernach die Schilderung des Glücks nach der Rückkehr immer specieller, dramatischer, idealer, so wird sie diefs im Exil noch mehr; denn da **Obadja** jenes Glück gar nicht berührt, so kommen wir jetzt auf die im Exile wirkenden Propheten. **Ezechiel** malt die Fruchtbarkeit des Landes nach der Rückkehr (c. 36, 8—12. 34, 26—27. 29.), die Vermehrung von Menschen und Vieh (c. 36, 37—38.), die

Wiederherstellung des Zerstörten (c. 36, 33—36.), die Sicherheit des Wohnens auf ewige Zeiten (c. 28, 26. 34, 27. 28. 37, 25.), selbst die Vertilgung der wilden Thiere (c. 34, 25. 28.) noch weiter aus, wie denn eine gewisse prosaische Breite ihm überhaupt eigenthümlich, und seine Sprache mehr dem Inhalte, als der Form nach poetisch ist. Ja, in dieser breiteren Ausführlichkeit geht er selbst so weit, dafs er den neu in Jerusalem zu erbauenden Tempel schon nach allen seinen architektonischen Einzelnheiten genau beschreibt (c. 40—42.) und die neue Vertheilung des Landes unter die zwölf Stämme nebst den Grenzen ganz speciell bezeichnet (c. 47, 13 — c. 48, 29.). Eigenthümlich ist ihm aber auch die Erwartung, dafs alle Todten Israels wieder auferstehen werden, um an dem messianischen Heile Theil zu nehmen (c. 37, 1—14.). In dem Thale Josaphat bei Jerusalem soll diese Todtenauferstehung stattfinden, und er beschreibt sie auf durchaus sinnlich wahrnehmbare Weise. Es sind wirkliche Leiber mit Fleisch und Blut, welche die Todten wiedererhalten, um hier auf Erden wieder fortzuleben. Die Bekanntschaft mit der persischen Religionslehre des Zendavesta führte zunächst auf diese Idee (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 8 ff.). Anders, als Ezechiel, verfährt dagegen der Verfasser des **zweiten Theils des Jesaias**; bei ihm ist die ganze Schilderung des messianischen Glücks durchaus ideal gehalten; er geht darin weiter, als alle seine Vorgänger, und wir erreichen bei ihm den höchsten Höhepunkt aller Schilderung auch des äufseren Glücks nach der Rückkehr. Schon oben in dem ersten Theile der messianischen Hoffnung ist ausgeführt, wie überaus herrlich und glänzend er die Rückkehr selbst und die Wiederherstellung des neuen Staates beschreibt. Es heifst darüber weiter: Gott erbarmt sich Zions und macht ihre Wüste zu Eden und ihre Einöde zu einem Garten Gottes; Freude und Wonne findet sich darin, Lobgesang und Saitenspiel (c. 51, 3.). Ewige Freude ist auf dem Haupte der Befreiten; Wonne und Freude treffen ein; es fliehen Kummer und Seufzen (c. 51, 11., vgl. c. 66, 14.). Berge und Hügel sollen in Jubel ausbrechen (c. 55, 12.); denn das lange Verwüstete, der

Vorzeit Trümmer werden wieder aufgebauet (c. 44, 26. 52, 8. 61, 4.); doppelter Lohn wird dem Volke jetzt für seine Leiden (c. 61, 7.). Man frohlockt und preist die Gnade Gottes (c. 61, 10.); denn Glanz wird strahlen in dem neuen Jerusalem: Gold, Silber, Erz, Eisen (c. 60, 17.); die Mauern sind mit Sapphiren gegründet, die Steine in Bleiglanz gelegt, die Zinnen von Rubinen, die Thore von Karfunkelstein, der ganze Umfang aber mit köstlichen Edelsteinen geschmückt (c. 54, 11—12.). Kein Unreiner und Unbeschnittener soll hinfort Jerusalem betreten (c. 52, 1.). Könige und Fürstinnen sollen Jerusalem dienen und es bewahren (c. 49, 23. 60, 10.); kein Feind soll mehr gegen dasselbe etwas ausrichten (c. 54, 15—17.); die Völker kommen und die Könige zu seinem Glanze (c. 60, 3.), der Völker Schätze und des Meeres Reichthum werden ihm zugeführt, auf Kameelen wird Gold und Weihrauch gebracht (c. 60, 5—6., vgl. c. 66, 12.); aus der Ferne kommen die Völker, mit Schätzen beladen, und opfern zu Jerusalem (c. 60, 7.); Tag und Nacht strömen diese Schätze zu den offenen Thoren herein (c. 60, 11.), und das Volk soll sie besitzen und geniefsen (c. 61, 6. 45, 14. 66, 12.); es soll von den fremden Völkern auf dem Arme getragen und auf den Knieen geliebkost werden (c. 66, 12.). Diejenigen Völker und Könige aber, welche Jerusalem nicht dienen, werden untergehen (c. 60, 12.); keine Verwüstung und kein Untergang soll dagegen für Israel wiederkehren (c. 60, 18.); nicht sollen Fremde wieder sein Eigenthum und seine Früchte rauben und essen (c. 62, 8—9. 65, 22.); es soll ewig nun das Land besitzen (c. 60, 21.), und Fremde sollen seine Knechte, nämlich seine Hirten, Ackerleute und Winzer, sein (c. 61, 5.); Heil und Ruhm vor allen Nationen läfst Gott dem Volke sprossen (c. 61, 11.); denn alle Nationen werden erkennen, dafs es mit seinem Samen von Jehova gesegnet sei (c. 61, 9.). Kein plötzlicher, kein gewaltsamer Tod wird dann das Leben verkürzen (c. 65, 20.), Alle sollen ein hohes Alter erreichen (c. 65, 22—23.), ihre Kinder und Spröfslinge bleiben ihnen und sterben nicht (c. 65, 23.); denn ein neuer Himmel und eine neue Erde wird von Gott geschaffen (c. 65, 17. 66, 22.). — Weiter aber noch, als diese Verheifsung, geht die

des Verfassers von c. 24—27. Bei ihm heifst es nicht blofs, dafs auch die Todten Jehova's, d. i. die frommen Israeliten, dann wieder aufleben, und die Erde die Schatten wiedergebären werde (c. 26, 19.), sondern er verheifst sogar, Jehova werde dann den Tod selbst auf ewig vernichten und die Thränen von jeglichem Antlitz wischen (c. 25, 7—8.) (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 8—11.).

Nach dem Exile nun, da von allen diesen begeisterten Hoffnungen keine in Erfüllung ging, ja selbst Dürre und Mifswachs statt der gehofften Fruchtbarkeit eintrat, stellt **Haggai** jenen Mifswachs als gerechte Strafe Gottes für den unterlassenen Tempelbau dar (c. 1, 10—11. 2, 16—19.). Erst von nun an, da man seinem Rufe folgte und am Tempel weiter bauete, erst von diesem Tage an, heifst es, werde Gott segnen (c. 2, 19.). Eine weitere und bestimmtere Verheifsung und Schilderung einer fruchtbaren, glücklichen Zeit fehlt bei ihm ganz. Man sieht, wie die Zeitverhältnisse jene begeisterten Hoffnungen auf äufseres Glück jetzt niedergedrückt hatten, und diese daher fast ganz von Haggai aufgegeben sind. Nur an Einer hält er fest und führt sie selbst weiter aus. Es ist diefs die glänzende Wiederherstellung des Tempels zu Jerusalem. Während die früheren Propheten mehr die glänzende Wiederherstellung der Stadt überhaupt verkünden, verheifst Haggai nur die des Tempels. Noch eine kleine Zeit, spricht er, so erschüttere ich den Himmel und die Erde und das Meer und das trockene Land, und ich erschüttere alle Nationen, und es kommen die Kostbarkeiten aller Nationen, und ich erfülle diefs Haus mit Herrlichkeit, spricht Jehova der Heerschaaren; mein ist das Silber, und mein ist das Gold. Gröfser soll dieses Hauses letzte Herrlichkeit, denn die erste sein, und an diesem Orte will ich Frieden schaffen (c. 2, 6—9., vgl. 2, 3.). Danach also soll die Herrlichkeit des neuen Tempels die des Salomonischen noch übertreffen. Einige Hoffnungen mehr, als Haggai, nimmt **Sacharja** (c. 1—8.) aus der früheren Zeit wieder auf. Gott eifert, heifst es bei ihm, für Jerusalem (c. 1, 14. 8, 2.) und kehrt sich mit Erbarmen zu ihm (c. 1, 16.); die Städte Juda's sollen noch überfliefsen vom Guten (c. 1, 17.);

Fruchtbarkeit und friedlicher Genufs der Früchte kommt wieder; denn ein Jeglicher wird seinen Freund einladen unter den Weinstock und unter den Feigenbaum (c. 3, 10.); der Weinstock giebt seine Frucht, und die Erde ihren Ertrag, und der Himmel giebt seinen Thau; Gott aber läfst den Überrest des Volkes dieses Alles besitzen (c. 8, 12.). Ja, Gott selbst will der Stadt eine feurige Mauer sein ringsum und will zur Herrlichkeit werden in ihrer Mitte (c. 2, 5.); das Volk soll über seine früheren Feinde herrschen (c. 2, 8—9.); Entfernte werden kommen und am Tempel Jehova's bauen (c. 6, 15.), und die Bewohner der Stadt werden ein hohes Alter erreichen und zahlreiche Nachkommenschaft sehen (c. 8, 4—5.). Ebenso nimmt **Maleachi** noch ein Mal die Verheifsung fruchtbarer Zeiten wieder auf. Gott wird des Himmels Fenster aufthun, heifst es, und dem Volke Segen ausschütten bis zum Übermafs (c. 3, 10.). Er wird den Thierfrafs abwehren, dafs nicht verderbe des Landes Frucht, und nicht fehltrage der Weinstock des Feldes (c. 3, 11.). Das Land soll ein Land der Lust sein, und alle Völker sollen Israel selig preisen (c. 3, 12.). — So weit gehen die Verheifsungen äufseren Glückes bei den Propheten; denn das viel später entstandene Buch **Daniel** hat davon nur insofern noch etwas beibehalten, als es den Juden in der Zeit der Drangsal durch die Syrer ein ewiges, unzerstörbares Reich, das mit dem Tode des Antiochus IV. als messianisches Weltreich eintreten werde, verheifst (c. 2, 44. 7, 14. 18. 22. 27. 26.). Viele der Entschlafenen werden dann von den Todten auferstehen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Schande und zum ewigen Abscheu (c. 12, 2.). Aber die Verständigen werden dann glänzen wie der Glanz der Veste, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie Sterne ewiglich und immerdar (c. 12, 3.). Man sieht, wie hier die Erwartung äufseren Glücks zur messianischen Zeit im Laufe der Jahrhunderte schon anders und mehr geistig gefafst ward, so dafs das messianische Weltreich, wie es nach Daniel erwartet wurde, nicht mehr rein irdischer Art und Natur war; denn die Todtenauferstehung,

wie sie hier schon mit einem Gericht verbunden gedacht wird, und der Messias, der hier in den Wolken des Himmels erscheint (c. 7, 13.), weist auf eine viel weiter gehende Entwickelung messianischer Vorstellungen hin, als wir sie früher gesehen. Während sonst nur die irdische Natur des neuen Reiches festgehalten wurde, und die Erwartungen, wenngleich ideal, doch nur auf irdisches Glück und Heil hinwiesen: so ist bei Daniel zwar auch noch ein Reich hier auf der Erde festgehalten; allein es erscheint doch auch zugleich schon von überirdischer Art, da Ewigkeit seiner Dauer und unvergängliche Freuden nach der Todtenauferstehung hier auf Erden stattfinden sollen.

Gerade diese zuletzt bemerkte Thatsache erklärt es aber, wie man sich allmählich gewöhnte, viele der früheren Weissagungen von irdischem Glück zur messianischen Zeit allegorisch auf die Freuden des zukünftigen, ewigen Jerusalems, auf die Freuden des Himmels, zu deuten, während man andere, die diese Deutung nun ein Mal trotz aller angewandten Mühe nicht zuliefsen, bei Seite liegen liefs und völlig ignorirte. Halten wir dagegen mit aller Entschiedenheit fest, was die Propheten wirklich an äufserem messianischen Glück erwarteten: so können wir nicht anders, als offen und ehrlich gestehen, dafs diese ihre Erwartungen nicht in Erfüllung gegangen sind und also immer nur als Mittel, Träger und Vorbereiter für die höhere Wahrheit, die in Christo erscheinen sollte, angesehen werden können. Denn mit einigen Theologen zu sagen, alle jene irdische Herrlichkeit Jerusalems könne und werde noch erscheinen, und die Erfüllung dieser Weissagungen sei nur noch nicht eingetroffen, werde es aber noch ganz gewifs, ist eine zu verkehrte Behauptung, als dafs besonnene und unbefangene Theologen darauf nur irgend einen Werth legen sollten. Der nachgewiesene Fortschritt aber, der sich in der Entwickelung auch dieser nur auf irdisches Glück gehenden Hoffnung zeigt, beweist ebenfalls, wie die allmähliche, stufenweise Fortbildung der messianischen Hoffnung überhaupt nicht geläugnet werden kann.

§. 9.

Fortsetzung 1.

Wir kommen jetzt zu dem dritten Theile der messianischen Hoffnung. Es ist

3) das geistige Heil des Volkes,

welches nach der Rückkehr stattfinden soll. Es gehört dahin die völlige Bekehrung des Volkes zu Gott, sowie die aller fremden Nationen, die Vergebung der Sünden, die Ausgiefsung des heiligen Geistes, die Errichtung eines neuen Bundes mit Gott, die innige Gemeinschaft mit ihm und die Tugend und Frömmigkeit Aller, wobei ebenfalls ein stufenweiser Fortschritt in den einzelnen Verheifsungen und eine immer gröfsere Ausführlichkeit und Bestimmtheit derselben gar nicht zu verkennen sind. Gerade in diesem Theile der messianischen Weissagungen finden wir die deutlichsten Ahnungen und die bestimmtesten Ankündigungen des vom Erlöser gestifteten Reiches Gottes, und hier die vorbereitende Wirksamkeit des göttlichen Geistes verkennen, heifst, mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören wollen. Gehen wir jedoch jetzt näher auf die Entwickelung dieses Theils der messianischen Hoffnung ein!

Bei **Joel** finden wir am Schlusse zuerst den Gedanken, der später immer mehr von den Propheten entwickelt und hervorgehoben wird; es ist die Verheifsung: „Und ich erlasse ihre Schuld, die ich nicht erliefs" (c. 4, 21.). Diese Sündenvergebung aber ist verbunden mit der Ausgiefsung des Geistes Gottes über das ganze Volk (c. 3, 1—2.); denn dafs die Worte hier nicht auf alle Menschen, sondern nur auf das jüdische Volk sich beziehen, zeigen die v. 1. vorkommenden Suffixa, für die v. 2. der Artikel steht (s. Stähelin, S. 31.). Die Worte aber heifsen: „Und es geschieht hernachmals, ich werde meinen Geist ausgiefsen über alles Fleisch, und es prophezeien eure Söhne und eure Töchter; eure Ältesten träumen Träume, eure Jünglinge schauen Gesichte (v. 1.). Und auch über die Knechte und

Mägde giefs' ich aus in selbigen Tagen meinen Geist" (v. 2.). Danach soll das ganze Volk in der messianischen Zeit mit Gott in der innigsten Gemeinschaft stehen, da Jeder, vom Geiste Gottes beseelt, ein Prophet sein werde. Gott selbst aber wohnt dann zu Jerusalem auf seinem heiligen Berge (c. 4, 17.), und wer seinen Namen anruft, der wird gerettet (c. 3, 5.). Ob hier eine Bekehrung auch der Heiden, oder nur der Abtrünnigen unter dem jüdischen Volke gemeint sei, bleibt zweifelhaft; doch scheint das Erstere hier mitangedeutet, da es auch c. 4, 18. heifst, dafs ein Quell vom Hause Jehova's ausgehen und das Thal Sittim (ein heidnisches Gebiet im Moabiterlande) tränken werde, womit allegorisch doch auf die Bekehrung eines heidnischen Stammes nicht undeutlich hingewiesen wird. Indessen sind diefs immer nur allgemeine und unbestimmtere Andeutungen einer einstigen Bekehrung der Heiden, die später erst klar und bestimmt ausgesprochen wird. Bei **Amos**, der vorzugsweise Strafreden gegen Israel enthält, findet sich nur die allgemeine Verheifsung fruchtbarer und glücklicher Zeiten (c. 9, 13 ff.), ohne dafs er auf zu erwartendes geistiges Heil noch besonders hinweist; nur das ist als weitere Entwickelung der messianischen Hoffnung überhaupt bei ihm zu merken, dafs er das Heil bestimmt an das Reich Juda und die Wiederherstellung des davidischen Hauses daselbst anknüpft (c. 9, 11.). **Hoseas**, der die Wiedervereinigung beider Reiche zur messianischen Zeit verkündet (s. oben), sagt, dafs die Zurückkehrenden dann Söhne des lebendigen Gottes, Volk Gottes, Begnadigte heifsen würden (c. 1, 11. 2, 1.), und dafs sie Jehova, ihren Gott, suchen würden und David, ihren König, und hineilen zu Jehova und seinem Segen in der Folge der Zeiten (c. 3, 5.), womit doch offenbar schon wahre Gottesfurcht, Tugend und Frömmigkeit bezeichnet sind, die zur messianischen Zeit allgemein herrschen würden. Bei **Micha** wird schon die Sündenvergebung, die dem Überbleibsel des Volkes zu Theil werden solle, stärker hervorgehoben und ausführlicher als erstes Erfordernifs messianischen Heiles genannt, als beim Joel. Gott, heifst es, wird Sünde vergeben und Frevel dem Überbleibsel seines Eigenthums über-

sehen. Nicht ewig hält er seinen Zorn fest; denn Gefallen hat er an Gnade. Er wird sich des Volkes wiederum erbarmen, seine Vergehungen unterdrücken und alle seine Sünden in des Meeres Tiefe werfen. Er erweist Treue und Huld, wie er den Vätern geschworen seit den Tagen der Vorzeit (c. 5, 18—20.). Von der Bekehrung anderer Völker zu Jehova aber heifst es schon ganz bestimmt: „Und es gehen viele Nationen und sprechen: „„Auf, lafst uns hinanziehen zum Berge Jehova's und zum Hause des Gottes Jacob's, und er soll uns lehren seine Wege, und wir wollen wandeln in seinen Pfaden!"" Denn von Zion wird ausgehen Belehrung, und das Wort Jehova's von Jerusalem" (c. 4, 2., vgl. 7, 12. 17.). Zu bemerken ist hierbei jedoch, dafs es bei Micha nicht heifst, dafs die bekehrten Völker von den Juden vorherbesiegt und unterworfen werden sollen. Dieselbe Weissagung übrigens wird von **Jesaias** aufgenommen (c. 2, 2—3.); allein er sagt auch schon bestimmt, dafs alle Völker einst nach Jerusalem strömen würden (v. 2., vgl. c. 11, 10.), und dafs die ganze Erde von Gottes Herrlichkeit voll sei (c. 6, 3.). Die Neubekehrten aber gehören defshalb noch nicht zum jüdischen Volke, sondern bleiben in ihrer bürgerlichen Stellung (c. 19, 18—25. 23, 17—18.). Zu den Neubekehrten gehören schon ganz bestimmt die Tyrier, Assyrer und Ägyptier, von denen es heifst, dafs der Tyrer Reichthum dann Jehova heilig sein, und davon den Priestern und Leviten ihr Antheil zufliefsen werde (c. 23, 18.); von den Ägyptiern aber wird gesagt, dafs in fünf ihrer Städte Kanaan's Sprache werde geredet, und bei Jehova werde geschworen werden (c. 19, 18.), ja dafs die Ägyptier alle, durch Jehova's Hülfe für ihn gewonnen, Gott erkennen, ihm Schlacht- und Speisopfer bringen und ihm Gelübde geloben und erfüllen werden (c. 19, 20—22.); auch werde ein Altar Jehova's inmitten Ägyptens stehen (c. 19, 19.); von den Assyrern aber heifst es ebenfalls, dafs sie Gaben für Jehova nach Jerusalem bringen werden (c. 18, 7., vgl. c. 19, 23—25.). Was nun aber die Sündenvergebung betrifft, so spricht Jesaias schon mit heiliger Zuversicht: „Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, wie Schnee sollen sie weifs werden; wenn sie roth

sind wie Purpur, wie Wolle sollen sie werden" (c. 1, 18.); und: „dem Volke, das darin (im Lande) wohnt, ist seine Sünde verziehen" (c. 33, 24.). Von der Frömmigkeit und Tugend aber, die dann unter dem Volke herrschen würden, giebt er ebenfalls schon eine genauere Schilderung. Jeglicher, der zum Leben aufgeschrieben ist in Jerusalem, wird heilig heifsen (c. 4, 3.). „Nichts Böses und nichts Verderbliches", heifst es, „thun sie (die Geretteten) auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist das Land von Erkenntnifs Jehova's, wie die Wasser das Meer bedecken" (c. 11, 9.). Preis- und Lobgesänge ertönen dann in Zion dem Herrn; denn Gott selbst ist dann in des Volkes Mitte (c. 12, 1—6.); man wird Gottes Namen heiligen und den Gott Israels verehren; die verirrtes Geistes sind, lernen Weisheit, und die Widerspenstigen nehmen Lehre an (c. 29, 23—24.); Recht und Gerechtigkeit waltet, und das ganze Volk wird weise und gottesfürchtig sein (c. 32, 1—5.); denn der Geist aus der Höhe ergiefst sich über dasselbe (c. 32, 15.). Bei **Sacharja** im zweiten Theile (c. 9—14.) wird dieser Geist schon näher bezeichnet als solcher, der zunächst die tiefste Reue wirkt. Denn es heifst: „Dann giefse ich über das Haus David's und über Jerusalems Bewohner den Geist der Gnade und des Flehens aus, und sie blicken hin auf mich, den sie durchbohrt haben, und beklagen ihn, wie man den einzigen Sohn beklaget, und weinen bitterlich über ihn, wie man bitterlich weinet über den Erstgeborenen" (c. 12, 10.). In dieser Stelle kann ich nur das tiefste Schmerzgefühl der Reue ausgedrückt finden, das auch in den folgenden Versen weiter bezeichnet ist (v. 11—13.). Darum heifst es auch gleich im ersten Verse des folgenden Capitels, dafs Gott für Reinigung von den Sünden selbst sorgen werde; denn ein Quell soll aufgethan werden für das Haus David's und für Jerusalems Bewohner, für Sünde und Unreinigkeit (c. 13, 1.), offenbar, um diese nun fortzuschaffen; denn Götzendienst und falsche Propheten sollen nun aufhören (c. 13, 2—6.); das Volk wandelt im Namen Jehova's (c. 10, 12.). Jehova selbst ist dann König über die ganze Erde; denn zu selbiger Zeit ist Jehova, heifst es, einzig, und sein Name einzig (c. 14, 9.);

lebendiges Wasser wird dann hervorgehen aus Jerusalem, die Hälfte davon in's östliche Meer, und die Hälfte davon in's westliche Meer (c. 14, 8.). Die Bekehrung aber, die hierdurch bildlich bezeichnet ist, wird auch eigentlich und ausführlich beschrieben. Eine grofse Niederlage aller Völker, die wider Jerusalem gezogen sind, und die Gott geschlagen hat (c. 14, 12 ff.), ist das Mittel zur Bekehrung des Überrestes. Denn es heifst, dafs die Übriggebliebenen von all den Völkern, welche gekommen wider Jerusalem, Jahr für Jahr heranziehen würden, um anzubeten vor dem Könige, Jehova der Heerschaaren, und zu feiern das Fest der Laubhütten (c. 14, 16.), und wer nicht heranziehe von den Geschlechtern der Erde zur Feier dieses Festes, werde durch Dürre und Mifswachs gestraft werden (c. 14, 17—19.); auch den Ägyptiern, wenn sie nicht kämen, werde es also ergehen (c. 14, 18. 19.); alle Rosse und Kochgeräthe zu Jerusalem aber würden dann Jehova heilig sein (c. 14, 20—21.). Die specielle Anführung eines bestimmten Festes und die Strafe für diejenigen Völker, welche nicht zur Feier des Festes erscheinen, ist hier offenbar schon eine weitere Entwickelung der Hoffnung auf die Bekehrung aller Völker. **Nahum** erwähnt davon, wie überhaupt von dem zu erwartenden geistigen Heile gar nichts, und Stähelin bemerkt daher über ihn, dafs er offenbar auf einer niederern Stufe der Einsicht gestanden habe, als die übrigen Propheten, da er blofs die Macht Gottes, nicht aber seine Liebe und Gnade erwähne, auch von einer Bekehrung Assyriens, dem er doch den Untergang verkünde, nichts sage (Stähelin, S. 70.). Bei **Zephanja** dagegen ist abermals neue und weitere Entwickelung. Auch er verheifst zunächst, dafs Gott alle Götter der Erde vernichten, und ein Jeglicher von seinem Orte her vor Gott anbeten werde, ja er setzt hinzu: alle Inseln der Heiden (c. 2, 11.). Das Mittel aber zur Bekehrung der Völker ist nicht das Strafgericht an sich, sondern Gottes freie Gnade und Liebe; denn es heifst: „denn alsdann (nach der Strafe) wende ich den Völkern zu reine Lippen, dafs sie alle Jehova's Namen anrufen, ihm dienen einmüthiglich" (c. 3, 9.). Gott also wirkt hier aus freier Liebe durch sei-

nen Geist in den Herzen der Völker und bekehrt sie; nicht, wie bei Joel, wird der Geist Gottes nur über das jüdische Volk ausgegossen, sondern auch bei andern Völkern wirkt er zu ihrer Bekehrung (vgl. Stähelin, S. 74—75.). Die Überbleibsel Israels aber werden sich dann auszeichnen durch Demuth, Frömmigkeit und Tugend; sie werden sich nicht mehr stolz überheben, als armes und geringes Volk auf Jehova's Namen vertrauen und kein Unrecht üben, noch Lügen reden (c. 3, 11—13.). Jehova aber wird hinfort Israels König sein in seiner Mitte, er wird der Held sein, der hilft, und sich des Volkes freuen (c. 3, 15. 17.). Bei **Habakuk** finden wir wieder keinen weiteren Fortschritt. Er hält nur fest, dafs die Erde voll werden solle von Erkenntnifs der Herrlichkeit Jehova's, wie die Wasser das Meer überdecken (c. 2, 14.), und als Mittel dazu ist der Fall des chaldäischen Reiches angesehen, da dann die Juden zurückkehren, und die andern Völker ebenfalls das Joch der Chaldäer abschütteln und sich bekehren würden (vgl. Stähelin, S. 83.). Auch **Jeremias**, der mehr mit des eigenen Volkes Unglück und dem Gedanken, dafs es wieder begnadigt werde, beschäftigt ist, kommt selten auf die Bekehrung fremder Völker. Er erwähnt sie zwar (c. 3, 17. 30, 8—9.); allein er fügt nichts Neues hinzu. Dagegen hebt er den Gedanken bei der künftigen Begnadigung des Volkes zuerst hervor, dafs Gottes Gnade der menschlichen Schwachheit zu Hülfe kommen müsse, um eine Umwandlung des Sinnes und Herzens zu bewirken. Gott, sagt er, wird einen neuen Bund mit dem Hause Israels und mit dem Hause Juda's schliefsen (c. 31, 31.), und von diesem neuen Bunde heifst es: „Diefs ist der Bund, den ich schliefsen will mit dem Hause Israels nach selbigen Tagen, spricht Jehova: ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und in ihr Herz schreib' ich es, und ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Und sie werden nicht mehr einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder lehren, sprechend: Lernet Jehova kennen! Denn Alle werden mich kennen, so Klein als Grofs, spricht Jehova; denn ich werde ihre Vergehung vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken" (c. 31, 33—34.). Von Gott also geht diese

Umwandlung des Sinnes aus, er bewirkt sie. Die Vergebung der Sünden aber wird wiederholt als freier Act der göttlichen Gnade erwähnt. Denn „ich reinige sie", heifst es, „von all ihrer Vergehung, wodurch sie wider mich gesündigt, und verzeihe alle ihre Vergehungen, wodurch sie wider mich gesündigt und von mir abgefallen" (c. 33, 8.). Und: „in selbigen Tagen und zu selbiger Zeit, spricht Jehova, wird man die Schuld Israels suchen, und sie ist nicht da, und die Sünden Juda's, und sie werden nicht gefunden; denn ich verzeihe denen, die ich übrig lasse" (c. 50, 20.). Jener Bund aber, den Gott mit dem Volke dann schliefst, soll ein ewiger sein, der nicht vergessen wird (c. 50, 5.); denn es heifst ganz bestimmt: „Und ich schliefse mit ihnen einen ewigen Bund, dafs ich nicht von ihnen lassen will, ihnen Gutes zu thun; und meine Furcht leg' ich in ihr Herz, dafs sie nicht von mir weichen" (c. 32, 40.). So bleibt Gottes Gnade ihnen also für immer, und seine Segnungen hören nie auf, weil Gott selbst ihnen die Gottesfurcht in's Herz legt (vgl. c. 32, 41.). Und da Gott ihnen die Sünde ganz und völlig vergeben, so soll sie auch an ihren Kindern nicht mehr gestraft werden, sondern ein jedes von diesen soll hinfort nur für seine eigenen Sünden Strafe leiden (c. 31, 29—30.). Merkwürdig aber ist es, dafs es von der Verehrung Jehova's in jener messianischen Zeit schon heifst: „In selbigen Tagen wird man nicht mehr sprechen von der Lade des Bundes Jehova's, und sie wird Keinem in den Sinn kommen, und man wird ihrer nicht gedenken, noch sie vermissen, noch wird eine andere gemacht werden" (c. 3, 16.). Danach verheifst Jeremias schon einen inneren, rein geistigen Cultus, bei dem die Wichtigkeit der Bundeslade, des heiligsten Geräthes im Tempel, geläugnet wird. Die ganze Nation soll sich mit Gott durch die Vergebung der Sünden und ächte Frömmigkeit, bei der die Gebote Gottes einem Jeden in's Herz geschrieben stehen, in der innigsten Gemeinschaft fühlen, so dafs ein Jeder aus Liebe und Dankbarkeit mit ganzem Herzen Gott dient. Dann aber können auch die Heiden um so leichter sich bekehren und an diesem geistigen Cultus Antheil nehmen, da diese innere, reine Gottesverehrung dann

die Hauptsache ist. Darum heifst es auch: „Zu selbiger Zeit wird man Jerusalem nennen Thron Jehova's, und es werden sich zu ihr alle Völker versammeln um des Namens Jehova's willen; und sie werden nicht mehr dem Starrsinn ihres bösen Herzens nachwandeln" (c. 3, 17.). So finden wir denn beim Jeremias einen wesentlichen Fortschritt und einen viel tiefern Blick in das Wesen des Reiches Gottes, als bei allen seinen Vorgängern. Der ihm gleichzeitige **Obadja** hat davon nichts, ja selbst die Bekehrung der Heiden erscheint bei ihm blofs angedeutet, da es heifst, dafs Jehova die Herrschaft oder das Königthum gehören werde (v. 21.). Einen neuen Fortschritt dagegen entdecken wir wieder beim **Ezechiel**, der noch tiefer, als Jeremias, die Verdorbenheit des menschlichen Herzens erkennt und die Hülfe des göttlichen Geistes zur Bufse noch stärker hervorhebt. Auch er verheifst einen ewigen Bund, den Gott errichten werde (c. 16, 60. 62.), und den er bestimmter einen Bund des Friedens nennt (c. 37, 26. 34, 25.). Hauptsache dabei aber ist die Vergebung der Sünden (c. 16, 63. 20, 44.), welche das Volk mit Beschämung erfüllen solle (c. 16, 63. 39, 26.), so dafs es selbst Ekel haben werde vor all den Übelthaten, die es verübt (c. 20, 43.). Um aber die Sünden vergeben zu können, wird Gott dem Volke ein neues Herz und einen neuen Geist geben (c. 36, 26. 11, 19.); er wird seinen Geist in ihr Herz geben und ihn ausgiefsen über sie (c. 36, 27. 39, 29.); er wird das steinerne Herz aus ihrem Leibe wegnehmen und ihnen ein fleischernes geben (11, 19. 36, 26.). Gerade hierin zeigt sich die tiefere Erkenntnifs des menschlichen Herzens; denn gerade die Herzenshärtigkeit und Verstocktheit, die trotz aller Winke und Mahnungen Gottes auf dem eigenen bösen Willen und dem verkehrten Wege beharrt, ist schuld, dafs Bufse und Bekehrung so schwer wird. Selbst aber ändert das der Mensch nicht, wenigstens nicht allein; Gottes Werk ist es; er giebt, wie Ezechiel sagt, erst das fleischerne Herz, das empfänglich ist für Gottes Wort und Gebot, und er thut diefs durch seinen Geist. Ist diefs aber geschehen, so kommt auch, was Ezechiel hinzusetzt, dafs sie nämlich (die Geretteten) in Gottes Satzungen wandeln

und seine Rechte beobachten und sie halten, und sie sein Volk sein werden, und er ihr Gott (c. 11, 20. 36, 27. 37, 27.). Das ganze Haus Israel wird dann Gott dienen, heifst es, so viel ihrer im Lande sind, und Gott wird sie wohlgefällig annehmen (c. 20, 40.) und sein Angesicht nicht mehr vor ihnen verbergen (c. 39, 29.); Gottes Heiligthum wird dann ewiglich in ihrer Mitte bleiben, und seine Wohnung soll bei ihnen sein (c. 37, 26—28.). Jehova, der das Volk gereinigt hat von all seiner Unreinigkeit (c. 36, 25.), wird es dann weiden als ein guter Hirte (c. 34, 11—16.); er wird Herrliches schaffen im Lande der Lebendigen, d. i. hier auf Erden im Gegensatz der Unterwelt (c. 26, 20., vgl. c. 32, 24.25.); auch alle Verstorbenen des Volkes sollen dann wieder lebendig gemacht werden (c. 37, 1—14.; s. oben), und die fremden Völker werden Gott erkennen und ihm dienen (c. 36, 23. 20, 41.). Als Mittel aber zur Bekehrung der Völker wird der Untergang der Völker Gog und Magog (c. 38. u. 39.) in Palästina angesehen; dann werden die Völker Jehova's Macht erkennen und ihn verehren (c. 38, 16. 23. 39, 7. 21. 23. 27.). Das schöne Bild der Tempelquelle (c. 47, 1—12.), die nach Osten in's todte Meer fliefst, das dadurch gesund wird, und an der Alles fröhlich gedeihet, kann ebenfalls als Allegorie auf die von Jerusalem ausgehende wahre Religion betrachtet werden; doch tritt die eigentliche Bedeutung des Ganzen nicht klar genug hervor, und man könnte jenes Bild ebensowohl nur als eine dem Ezechiel eigene Ausmalung der fruchtbaren, glücklichen Zeit, die da kommen soll, ansehen. Im **zweiten Theile des Jesaias** nun wird zwar, was von der Sündenvergebung bisher dagewesen, nicht durch besondere Zusätze noch erweitert, die Lehre von der Verbreitung der wahren Religion aber viel weiter als bisher entwickelt. Es gehört diese letztere ganz besonders mit zu den begeisterten Hoffnungen, welche gerade diesen Verfasser vor allen andern auszeichnen. Trösten sollen zunächst die Propheten das im Exile schmachtende Volk, trösten mit der Verkündigung, dafs durch die Strafe Israels Schuld bezahlt, d. i. gesühnt, sei, da es für alle seine Sünden nun das Doppelte aus Jehova's Hand an Strafe empfangen habe

(c. 40, 1—2., vgl. c. 27, 9.). Gott selbst tilgt nun um seinetwillen des Volkes Missethaten, und seiner Schuld gedenkt er nicht (c. 43, 25.); er verwischt wie Nebel seine Missethaten und wie Gewölk seine Sünden (c. 44, 22.); der Geist Gottes und sein Segen wird ausgegossen über das Volk (c. 44, 3.); einen ewigen Bund gewährt Gott ihnen (c. 55, 3. 61, 8.), einen Friedensbund (c. 54, 10.); Gottes Strafgerichte sollen nie wiederkehren; denn sowie Gott schwur, dafs die Gewässer Noah's nicht wieder über die Erde kommen sollten, also schwört er, nicht mehr auf Israel zu zürnen und es zu schelten. „Denn", heifst es, „die Berge mögen weichen, und die Hügel wanken; aber meine Huld weichet nicht von dir, und mein Friedensbund wanket nicht, spricht dein Erbarmer Jehova" (c. 54, 9—10.). Er tröstet die Geretteten zu Jerusalem (c. 66, 13.), und ewige Freuden werden ihnen nun zu Theil (c. 61, 7.); sie frohlocken und sprechen: „Freuen thu' ich mich Jehova's, und meine Seele frohlocket übér meinen Gott; denn er kleidet mich mit Kleidern des Heils, den Mantel des Segens legt er mir um" (c. 61, 10.). Alle Söhne Jerusalems sollen nun Jünger Jehova's sein (c. 54, 13.); Frieden und Gerechtigkeit werden in Jerusalem herrschen (c. 60, 17.); lauter Gerechte bilden nun das Volk (c. 60, 21.); von den Fremden werden die Israeliten nun Priester Jehova's, Diener ihres Gottes genannt (c. 61, 6.); ja man nennet sie mit einem neuen Namen, den Jehova's Mund bestimmt (c. 62, 2., vgl. 65, 15.), man nennet sie: das heilige Volk, Jehova's Erlöste, und Jerusalem die gesuchte, nicht verlassene Stadt (c. 62, 12.). Wahre Gottesfurcht wird herrschen (c. 65, 16. 25.); Gott selbst hat seine Lust an ihnen (c. 62, 4. 5. 65, 19.); noch ehe sie bitten und beten, erfüllt Gott schon ihre Wünsche und erhört sie (c. 65, 24.); es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde von Gott geschaffen, und sowie diese fortbestehen sollen, so soll ihr Same und ihr Name fortbestehen (c. 65, 17. 66, 22.); nicht Sonne und nicht Mond leuchten dann mehr, sondern Jehova selbst dient dann zu ihrem ewigen Lichte (c. 60, 19—20.); Jerusalem selbst aber ist voll Frohlocken und Wonne in Ewigkeit (c. 65, 18.); kein Weinen und Klaggeschrei wird darin mehr gehört (c. 65, 19.), ja

selbst die Todten Gottes, d. i. die frommen Israeliten, die gestorben sind, werden aus der Unterwelt zurückkehren und Theil haben an der Freude (c. 26, 19.), und der Tod selbst wird von Jehova auf ewig vernichtet sein (c. 25, 7—8.). Zu dieser Zeit aber wird auch die Hülle, die Decke, die alle Nationen bedeckt, von Gott vernichtet (c. 25, 7.); das Volk, das sich Gott gebildet, soll seinen Ruhm verkünden (c. 43, 21.); die Ägyptier, Äthiopier und Sabäer werden sich dem Volke Gottes beugen, zu ihm übergehen und in Fesseln zu ihm flehen: „Nur bei dir ist Gott, und keiner mehr, keine Gottheit weiter!" (c. 45, 14.); Gottes Gesetz wird sich ausbreiten über alle Nationen (c. 51, 4—5. 59, 19.); sie kommen alle zu Gottes heiligem Berge und sind fröhlich in seinem Bethause, ihre Brand- und Schlachtopfer sind wohlgefällig auf Gottes Altar; denn sein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker (c. 56, 6—7.). Alle Völker und Zungen sollen dann kommen und Gottes Herrlichkeit schauen (c. 66, 18.); denn Gott sendet Boten an die entferntesten Völker, ihnen die Herrlichkeit Gottes zu verkünden, und sie werden aus ihnen Brüder der Hebräer zu Gottes heiligem Berge bringen, und auch aus diesen Neubekehrten wird Gott Priester und Leviten nehmen (c. 66, 19—21.). So wird denn von Neumond zu Neumond, von Sabbath zu Sabbath alles Fleisch kommen, vor Gott anzubeten (c. 66, 23.), und sie werden dabei zugleich die Strafe Gottes an den von ihm Abgefallenen sehen; denn draußen vor Jerusalem werden ihre Leichname liegen; ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht verlöschen, und sie werden ein Abscheu sein allem Fleische (c. 66, 24.). Diese Weissagungen geben demnach viel bestimmter, sowohl was den Umfang der Heidenbekehrung, als was das Verhältniſs der Neubekehrten zu Israel betrifft, die Hoffnung auf Ausbreitung der wahren Gottesverehrung. Nicht bloſs von allen Enden der Erde sollen sich die Völker zu Jehova bekehren (c. 49, 6. 59, 19. 60, 3—4. 66, 18.), sondern sie sollen auch den Hebräern in Gottes Augen gleich stehen. Anfangs zwar heiſst es, daſs sie nur demüthig als Gefangene und Knechte den Israeliten dienen und sich ihnen anschlieſsen (c. 45, 14., vgl. 49, 23.

60, 10. 61, 5.); dann aber werden sie wenigstens allen nicht zum Priesterstande gehörigen Israeliten gleichgestellt, da sie ganz wie diese ihre Opfer im Tempel darbringen (c. 56, 3—7.), und endlich sollen sogar auch aus den bekehrten Heiden Priester und Leviten genommen werden (c. 66, 21.), so dafs auch hierin eine Fortbildung der Hoffnung und Überzeugung des Propheten selbst sich kund giebt. Es ist demnach der Fortschritt hier unverkennbar, da nach des Propheten Sinn nicht mehr die äufsere Abstammung von Abraham und Levi, sondern die Gesinnung des Herzens vor Gott Werth giebt (vgl. 56, 3 — 7.). Sehr treffend bemerkt darüber Stähelin (S. 94.), wie die Erwartung, dafs ein Fremder, nämlich Cyrus, das Volk aus der Gefangenschaft befreien werde, auch den Seherblick des Propheten erweitert habe, so dafs er den Heiden überhaupt den offenen Zutritt zum Reiche Gottes habe ankündigen können.

Nach dem Exile hält **Haggai** zwar die früheren Weissagungen von Jehova's Verehrung bei allen Völkern der Erde fest, indem er verheifst, dafs der neúe Tempel zu Jerusalem mit den Kostbarkeiten aller Nationen geschmückt werden solle, so dafs seine Herrlichkeit selbst gröfser werde, als die des Salomonischen Tempels (c. 2, 6—9.); allein näher bezeichnet er die Bekehrung fremder Völker selbst nicht; nur läfst er sie in ganz kurzer Zeit schon erfolgen; denn er spricht: „Noch eine Zeit, klein ist sie, so erschüttere ich den Himmel und die Erde — und es kommen die Kostbarkeiten aller Nationen, und ich erfülle diefs Haus mit Herrlichkeit (c. 2, 6. 7.). Das Mittel aber zu dieser Heidenbekehrung sind nach ihm schreckliche Kriege, in denen sich die Heiden unter einander selbst aufreiben werden, und während welcher Jehova den Serubabel wunderbar als seinen Auserwählten beschützen werde (c. 2, 21—23.), so dafs es scheint, dafs dieser wunderbare Schutz die fremden Nationen zur Anerkennung und Verehrung Jehova's bewegen solle. Als historische Veranlassung zu dieser Weissagung betrachtet Stähelin (S. 118.) die Unruhen, die nach Herodot III. 105. in den ersten Jahren des Darius Hystaspis in den östlichen und nördlichen Provinzen des persischen Reiches ausbrachen, und es ist

diefs auch nicht unwahrscheinlich; wefshalb es auch von der nahen Zeit der Heidenbekehrung schon ganz bestimmt heifst: „Und an diesem Orte (zu Jerusalem) will ich Frieden schaffen" (c. 2, 9.). Eine weitere Verkündigung geistigen Heiles findet sich jedoch bei diesem Propheten nicht, und wir sehen hier abermals deutlich, wie die ideale Hoffnung, die wir so eben im zweiten Theile des Jesaias gesehen, nach dem Exile sehr herabgesunken war; sodann aber ist klar, wie Haggai sich in der Zeit, in der geschehen werde, was er weissagt, offenbar täuschte. Auch der tiefere Blick in die Natur des göttlichen Reiches fehlt bei ihm ganz. Etwas mehr davon findet sich wieder beim **Sacharja** (c. 1—8.). Gott wird wieder in des Volkes Mitte wohnen (c. 2, 10. 8, 3.); er wird die Schuld des Landes an Einem Tage entfernen (c. 3, 9.); Jerusalem wird heifsen: die treue Stadt, und der Berg Jehova's: der heilige Berg (c. 8, 3.). Wie das Haus Juda's und das Haus Israel's ein Fluch gewesen unter den Völkern, also *will Gott* sie retten, und sie sollen ein Segen sein (c. 8, 13.); sie sollen sein Volk sein, und er will ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit (c. 8, 8.); Gott will Jerusalem und dem Hause Juda's wiederum in diesen Tagen Gutes thun (c. 8, 15.). Aber als Bedingung des neuen Segens stellt Sacharja den Gehorsam gegen Gottes Gebot auf (c. 8, 16 ff.); nur wenn das Volk gehorchet der Stimme Jehova's, sollen fremde Völker kommen und mit am Tempel bauen (c. 6, 15.). Auf diesen Tempelbau beziehen sich vorzugsweise alle seine Verheifsungen; wird er fleifsig fortgesetzt und ausgeführt, dann, heifst es, halten sich viele Völker zu Jehova zu selbiger Zeit und werden mein Volk (c. 2, 11.), und es werden viele Völker kommen und zahlreiche Nationen, um Jehova der Heerschaaren zu suchen zu Jerusalem und Jehova anzuflehen (c. 8, 22.), ja die Bewohner vieler Städte werden einander auffordern und sprechen: „Lasset uns gehen, Jehova anzuflehen, und Jehova der Heerschaaren suchen! Auch ich will mitgehen!" (c. 8, 21.). Sogar den Rockzipfel eines einzigen Juden, der nach Jerusalem ziehet, werden zehn Männer aus allen Zungen der Völker ergreifen, um mit ihm zu ziehen und sich zu retten; denn sie werden sprechen: „Wir

wollen mit euch gehen, denn wir haben gehöret, Gott ist mit euch!" (c. 8, 23.). Abgesehen von dieser Beziehung der Heidenbekehrung auf den neuen Tempelbau, den auch Sacharja, wie Haggai, eifrig zu betreiben sucht, ist doch hervorzuheben, dafs Sacharja die Idee, die wir im zweiten Theil des Jesaias gefunden, wieder aufnimmt und festhält, dafs nämlich die Neubekehrten den Juden gleichstehen, ja mit ihnen verschmelzen sollen zu Einem Volke, dem Volke Gottes (c. 2, 11. 8, 23.); ja es ist diese Verschmelzung zu Einem Volke selbst ein Fortschritt in der Entwickelung jener Idee. Bei **Maleachi** fehlt die Verheifsung der Heidenbekehrung ganz; er ist vorzugsweise mit dem grofsen Gerichtstage, den Gott auf Erden halten werde (c. 3, 5. 4, 1.), beschäftigt und hebt hervor, dafs eine Sichtung der Guten und Bösen durch einen Boten Gottes, den Elias, erst vorangehen werde (c. 3, 1—3. 4, 5—6.), ehe Gott selbst zum Gericht und zur Belohnung der Guten, womit die messianische Zeit bezeichnet ist, erscheine. Dann aber werden an jenem Tage die Frommen Gottes Eigenthum, und er schont ihrer (c. 3, 17.), und denen, die Gottes Namen fürchten, geht auf die Sonne der Gerechtigkeit, und sie gehen frei aus (c. 4, 2.). Als neue, dem Maleachi eigenthümliche Idee ist demnach diese Scheidung der Guten und Bösen durch einen Boten Gottes, der unmittelbar dem göttlichen Gerichte vorangeht, anzusehen; derselbe hat auch den Beruf, zur Bufse zu rufen; denn er wird der Väter Herz zu den Söhnen wenden und der Söhne Herz zu ihren Vätern (c. 4, 6.), und die Söhne Levi's, die auf ihn hören und von ihm gereinigt werden, sollen dem Jehova wieder Opfer darbringen in Gerechtigkeit (c. 2, 3.). Dann, heifst es, ist dem Jehova wohlgefällig das Opfer Juda's und Jerusalems, wie in den Tagen des Alterthums und wie in den Jahren der Vorzeit (c. 3, 4.), und Gott wird nicht wieder das Land mit Verbannung schlagen (c. 4, 6.). Die Weiterentwickelung der Hoffnung auf geistiges Heil zur messianischen Zeit ist also beim Maleachi diese: Es wird zuvor noch durch einen besondern Boten Gottes zur Bufse gerufen; die durch ihn von den Bösen Abgesonderten und Bekehrten werden von der schrecklichen Strafe Gottes verschont; sie

werden Gottes Eigenthum, und ihre Opfer sind Gott wieder angenehm. Ein Weiteres von dem messianischen Heil wird nicht angegeben.

Jahrhunderte später nun, als zur Zeit der Maccabäer das Buch **Daniel** entstand, war der Zeitpunkt, wann das längst erwartete und ersehnte messianische Reich eintreten werde, dem Verfasser Hauptsache, und es drehen sich seine Visionen und Weissagungen namentlich um diesen Punkt. Es liegt ihm daran, seine Leser durch die Verheifsung zu trösten, dafs gerade jetzt, in den durch die Syrer über das jüdische Volk gebrachten Religionsverfolgungen, der endliche Anfang der messianischen Zeit zu erwarten sei *). Gerade

*) Darauf führt auch die dem Daniel vom Engel Gabriel gegebene Erklärung der 70 Jahre des Jeremias (Dan. 9, 21—27., vgl. Jer. 25, 12. 29, 10.). Da man nämlich nach jener Zeitbestimmung des Jeremias geglaubt hatte, es werde nach 70jähriger Dauer des Exils die messianische Zeit beginnen, sich in dieser Erwartung aber durch den Erfolg getäuscht sah, so suchte man nach einer andern Deutung jener 70 Jahre, und der Verfasser unsers Daniel fand sie darin, dafs er 70 mal 7 Jahre damit gemeint sah (vgl. v. 24.), d. i. 70 Jahrwochen oder 490 Jahre, welche Zeit vom Anfange des Exils bis zur Zeit des Antiochus IV. herabreichte, so dafs man jetzt nach baldigem Ablauf jener 70 Jahrwochen den ersehnten Anfang des messianischen Reiches sicher erwarten konnte und sollte. Die hinzugefügten Einzelnheiten in der Berechnung jener 70 Jahrwochen bestätigen diese Erklärung vollkommen; denn der am Ende der ersten 7 Jahrwochen erwähnte gesalbte Fürst (v. 25.) ist Cyrus, der die Juden zurückkehren läfst, und unter dem der Wiederaufbau Jerusalems beginnt; die folgenden 62 Jahrwochen (v. 25.) bezeichnen die Zeit, während welcher Jerusalem „im Druck der Zeiten" wiederhergestellt wird. Der ohne Nachfolger sterbende Gesalbte (v. 26.) ist Alexander der Grofse, und der nach ihm genannte Fürst, dessen Volk Stadt und Heiligthum verwüstet, ist Antiochus IV. In der ersten Hälfte der letzten Jahrwoche, d. i. der letzten 7 Jahre, läfst dieser die Opfer einstellen, und der Gräuel des Verwüsters wird im Tempel aufgestellt (v. 27.). Diefs Letztere ist die Bildsäule des Jupiter Capitolinus, den Antiochus als seinen Schutzgott zur Anbetung im Tempel aufstellen liefs. Hier steht er nun, „bis dafs Vertilgung und Beschlufs sich ergiefst über den Verwüster," d. i. bis der Untergang des Verwüsters und somit der Anfang des messian. Reiches kommt.

darum aber, weil er nur diesen Anfangspunkt zu bezeichnen und durch die Verfolgung der Geschichte bis herab auf Antiochus IV. von Syrien genau zu bestimmen sucht, geht er auf Schilderung des messianischen Heiles selbst wenig oder gar nicht ein. Nur gelegentlich giebt er darüber einige Winke, aus denen wir ersehen, dafs das messianische Reich als eine Weltmonarchie der Juden gedacht wird, in der diese über ihre Feinde und alle Völker der Erde herrschen würden (c. 7, 18. 22. 27.); der Messias ist der Monarch dieses Weltreiches (c. 7, 14.), und nur bei Gelegenheit der Schilderung seiner Weltherrschaft wird die Bekehrung aller Völker angedeutet, indem es heifst, dafs alle Völker und Nationen und Zungen ihm (dem Messias) dienen sollen (c. 7, 14.), und dafs sein Reich ein ewiges Reich sein, und alle Herrschaften ihm dienen und gehorchen werden (c. 7, 27., vgl. 2, 44.). Die Ewigkeit dieses Reiches aber wird öfter erwähnt (z. B. 7, 18. 27. 12, 3.), und der Anfang desselben bezeichnet mit dem Ausdruck: Ende der Tage oder Zeit des Endes (c. 12, 13. 4. 9.). Wir ersehen hieraus, wie die Vorstellung von dem messianischen Reiche schon eine wesentlich andere geworden war, und man hier auf der Erde eine unvergängliche Herrlichkeit und Herrschaft der Juden und ihres Königs erwartete, an der selbst viele Todte, die dazu aus der Erde auferstehen würden, Antheil nehmen sollten, während andere, die böse gewesen, nur zur Schande und zu ewigem Abscheu wieder aufleben würden (c. 12, 2.; s. oben). Der gegenwärtige Weltlauf und die Zeit selbst sollte dann ihr Ende erreichen; es sollte das ewige Leben hier auf der Erde beginnen (c. 12, 2.), und auch Daniel selbst sollte dann wieder zu seinem Loose hier auf der Erde auferstehen (c. 12, 13.). Die Lehre von der Auferstehung selbst, die zuerst beim Jesaias nur für die frommen Israeliten (c. 26, 19.), beim Ezechiel (c. 37, 1—14.) schon für das ganze Volk Israel verheifsen wird, erscheint hier schon weiter ausgebildet, sofern auch ein verschiedenes Loos der Auferstandenen bestimmt ausgesprochen wird (Daniel 12, 2—3.). Festgehalten ist aber auch hier, dafs es eine leibliche, hier auf der Erde stattfindende sein werde, und man sieht hier deut-

lich, dafs die pharisäische Lehre von der Todtenauferstehung sich zu bilden anfängt, wie wir sie denn zur Zeit Christi im N. T. bereits vollständig ausgebildet finden (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 17. u. 21 ff.).

Blicken wir nun zurück auf diese ganze, das geistige Heil zur messianischen Zeit betreffende Hoffnung, wie sie allmählich sich bei den Propheten entwickelte: so ist so viel entschieden klar, dafs die wichtigsten Lehren des N. T. hierin vorbereitet und durch den Geist Gottes in den Herzen der Propheten allmählich zum Bewufstsein gebracht wurden. Die Verbreitung der wahren Religion über alle Völker der Erde, die Vergebung der Sünden, nur von Gottes Gnade abhängig und durch seinen Geist vermittelt, die Mittheilung dieses Geistes zu einem neuen, tugendhaften Leben, die reinere, geistige Verehrung Gottes, die neue, innigere Gemeinschaft mit ihm und die Todtenauferstehung selbst — das Alles sind Lehren, die vollkommener, richtiger, klarer *allerdings* erst durch den Sohn Gottes selbst offenbart worden sind; allein wir sehen hier, wie durch den Geist Gottes und die von ihm erfüllten Propheten diese Wahrheiten, wenngleich noch in der Hülle der eigenthümlich temporären und lokalen Verhältnisse des jüdischen Volkes befangen, doch nach und nach hervortreten und die Grundlagen bilden zu dem durch den Erlöser selbst später errichteten wahrhaftigen Reiche Gottes und seiner ewigen Wahrheit.

Ein ganz anderer, gewöhnlich wenig beachteter Theil der messianischen Hoffnung besteht endlich in der sicheren Erwartung, dafs Gott beim Beginn der messianischen Zeit die bisherigen Feinde des Volkes strafen, ja vernichten werde, und dafs gerade dadurch das Glück des neuen Reiches sowohl begründet, als gesichert werden würde. Wir haben demnach auch hierauf unsere Aufmerksamkeit zu richten. Es ist diefs

4) das Gericht über die Feinde,

wobei ebenfalls eine fortschreitende Entwickelung der Hoffnung nicht verkannt werden darf.

Die glänzendsten, erhabensten Theophanien, in denen

Gott selbst Gericht hält über die Feinde und sie vernichtet, die furchtbarsten Drohungen und Weissagungen über ihren Untergang für die gegen Juda und Israel bewiesene Feindschaft, die Übertragung dieses Gerichtes auch auf die im jüdischen Volke selbst noch lebenden Frevler, die durch das göttliche Strafgericht über Jerusalem und die Wegführung in die Gefangenschaft noch nicht gebessert sind — das Alles gehört hierher und giebt später die treffenden und zum Theil glühenden Farben zu dem Bilde, das man sich vom ewigen Gerichte selbst machte. —

Wir beginnen auch hier mit **Joel**, der im Thale Josaphat (c. 4, 12.) Gott selbst ein furchtbares Gericht über die Feinde des Volkes halten läfst. Gott selbst versammelt dazu alle Völker (c. 4, 2.), um zu rechten mit ihnen über das, was sie am Volke Gottes, an seinem Eigenthum Israel gethan haben; denn sie haben es zerstreuet unter die Völker und ihr Land getheilt (c. 4, 2.); sie haben die Söhne Juda's und Jerusalems an die Griechen verkauft (c. 4, 6. 3.) und Silber und Gold und Kleinodien, die Gott gehörten, geraubt und in ihre Tempel gebracht (c. 4, 5.). Als Völker aber, die also gehandelt, werden die Bewohner von Tyrus und Sidon, die Philister, Ägyptier und Edomiter genannt (c. 4, 4. 19.). Der Gerichtstag selbst wird dann also geschildert: „Sonne und Mond verdunkeln sich, und die Sterne verlieren ihren Glanz (c. 4, 15.), und Jehova brüllet aus Zion, und aus Jerusalem donnert er, und es beben Himmel und Erde" (c. 4, 16.). Über die zum Gericht versammelten Völker aber wird Jehova dann zu seinen Helden, d. i. zu seinem Volke (c. 4, 11.), also sprechen: „Leget die Sichel an! Denn reif ist die Ernte. Kommt, stampfet! Denn voll ist die Kelter; es fliefsen die Kufen über; denn grofs war ihre Bosheit" (c. 4, 13.). Wir sehen, völliger Untergang und Vernichtung wird hier für die Feinde geweissagt; auch die Natur wird an jenem Tage die Schrecken des Untergangs noch erhöhen. Wenngleich das ganze Volk Israel, das zu lauter Helden geworden (c. 4, 9—11.), hier auch auf Befehl Jehova's die Vernichtung der Feinde vollzieht, so ist es doch Jehova selbst, der die Feinde dazu im Thale Josaphat ver-

sammelt und sie dem Untergange weihet (c. 4, 2. 11. 12.). Ebenso heifst es beim **Amos**, dafs Jehova brüllet aus Zion und donnert aus Jerusalem (c. 1, 2.), worauf der Untergang der Syrer, Philister, Tyrier, Edomiter, Ammoniter und Moabiter verkündet wird (c. 1, 3 — c. 2, 3.), welche alle von Jehova selbst wegen ihres Götzendienstes und ihrer Vergehungen an dem Volke Gottes dem Untergange geweihet werden; David's Haus aber, das wieder aufgerichtet werden wird, soll ihr Gebiet erobern (c. 9, 12.). **Hoseas** geht auf die Strafe fremder Völker nicht weiter ein, da er vor Allem Israels Strafe verkündet. Dagegen verheifst **Micha**, dafs das Volk Gottes einst in Mitte vieler Völker sein werde wie der Löwe unter den Thieren des Waldes, wie der junge Löwe unter Schafheerden, der, wenn er einbricht, niedertritt und zerreifst ohne Rettung (c. 5, 7.). Erhaben soll Israels Hand sein über seine Feinde, und alle seine Widersacher sollen ausgerottet werden (c. 5, 8.); Gott übt in Zorn und Grimm Rache an den Völkern, welche nicht gehorchen (c. 5, 14.); Jerusalem soll seine Lust sehen an seiner Feindin, sie wird zertreten werden wie Koth der Strafse (c. 7, 10.). Die Völker sollen die Wunder schauen, die Gott an seinem Volke thut, und zu Schanden werden ob all ihrer Macht (c. 7, 15—16.); sie sollen Staub lecken, gleich der Schlange, wie kriechend Gewürm der Erde daherzittern aus ihren Schlössern und sich vor Israel fürchten (c. 7, 17.). Hier ist es offenbar nur die Stärke, welche Israel zur messianischen Zeit eigen sein wird, und die Sieg über die Feinde erringen und Verderben über sie bringen soll. Von einer persönlichen Erscheinung Jehova's ist dabei nicht mehr die Rede; wohl aber wird angedeutet, dafs die Wunder, die Gott an Israel thut, und die Stärke Israels die fremden Völker bewegen werden, sich zu Jehova zu bekehren; denn es heifst, dafs sie bebend zu Jehova kommen werden (c. 7, 17.). Bei **Jesaias** wird der Untergang der Assyrer verkündet, weil sie sich stolz und hochmüthig mit ihren Siegen und Eroberungen gebrüstet (c. 10, 12—19.). „Der Herr sendet", heifst es, „unter seine (des Königs von Assyrien) feisten Krieger die Dürre, und unter seiner Herrlichkeit brennt ein Brand

wie Feuerbrand" v. 16.; „und das Licht Israels (Jehova) wird zum Feuer, und sein Heiliger zur Flamme, die brennet und frifst seine Dornen und sein Gestrüpp an Einem Tage" v. 17. „Und die Pracht seines Waldes und Baumgartens wird er an Leib und Seele aufreiben, und es wird sein, wie dahin schwindet ein Siecher" v. 18. „Und der Rest der Bäume seines Waldes wird zählbar sein, dafs ein Knabe sie aufschriebe" v. 19. Hier ist es also wieder Jehova selbst, der die Assyrer aufreibt; allein das Ganze ist offenbar bildliche Rede, und das Mittel, wodurch Jehova die Assyrer vernichtet, nur nicht näher bezeichnet. Ebenso ist c. 29—33. Jehova's Macht allein genannt, welche die Assyrer bei ihrem Einfalle in's Land unter Sanherib vernichten werde (c. 29, 5—8. c. 30, 27—33. c. 31, 3—9. c. 33, 1—5. 10—12.). Es war diefs aber bekanntlich die Pest, welche das assyrische Heer vor Jerusalem vernichtete. An andern Stellen dagegen ist das Mittel zur Vernichtung oder doch Besiegung der Feinde wieder die Stärke und Macht, welche Jehova seinem Volke selbst verleihet; denn es heifst von den in der messianischen Zeit vereinigten beiden Reichen Juda und Israel: „Und sie fliegen auf die Schulter der Philister westlich, zusammen plündern sie die Söhne des Ostens (Araber); nach Edom und Moab strecken sie ihre Hand, und die Söhne Ammon's sind ihnen unterthan" (c. 11, 14.). Ebenso heifst es in der Weissagung über Ägypten: „Dann wird das Land Juda's für Ägypten zum Schrecken sein; wo einer dessen nur gedenkt, wird man drum beben, ob dem Rathschlusse Jehova's der Heerschaaren, den er darüber beschlossen" (c. 19, 17.). Wie es aber von den Äthiopiern, d. i. Ägyptiern, heifst, dafs die Nachricht von dem Untergange der Assyrer vor Jerusalem durch die Pest sie bewegen werde, Weihgeschenke an Jehova zu senden, so dafs sie seine Macht anerkennen (c. 18, 1—7.), so wird das Unglück, das Gott über das Land Ägypten selbst verhängt, noch mehr Veranlassung, dafs viele Ägyptier die Majestät Jehova's anerkennen und ihm Altäre errichten, und Gott wird sie erhören und retten (c. 19, 18—22.). Das Strafgericht Gottes also, an ihnen selbst vollzogen, führt sie hiernach zur Bekehrung. Auch Tyrus, dessen Untergang

durch die Chaldäer geweissagt wird (c. 23, 13.), wird durch diese Strafe Gottes und das nach 70 Jahren ihm von Jehova wiedergeschenkte Glück (c. 23, 17.) sich zu Jehova bekehren und zum Unterhalt der Priester und Leviten beitragen (c. 23, 18.). So ist es denn hiernach nicht blofs das Strafgericht Gottes, sondern auch die darauf folgende Begnadigung, welche die Tyrer zu Jehova führen wird. Gottes Macht wird ihnen offenbar, und zwar an ihrem eigenen Schicksal, und darum bekehren sie sich zu Gott. Ebenso bekehren sich die Assyrer, weil sie Gottes Macht an sich selbst erfahren haben (c. 19, 23—25.). Im zweiten Theile des **Sacharja** (c. 9—14.) sind es bestimmter nur die Überreste der Völker, welche dem göttlichen Strafgericht entronnen sind, und die sich dann bekehren werden (c. 14, 16.). Jehova wird in der dichterischen Darstellung auch hier als persönlich erscheinend und gegen die Feinde kämpfend vorgestellt. Er zieht aus und streitet gegen die vor Jerusalem versammelten Völker (c. 14, 3.), und alle Heiligen sind mit ihm (c. 14, 5.); seine Füfse treten auf den Oelberg, und er spaltet sich, so dafs ein breites Thal zur Flucht für sein Volk mitten durch denselben hindurchgeht (c. 14, 4—5.). Ein schrecklicher Tag wird dann sein; denn es wird kein Licht, sondern Kälte und Eis sein; es wird nicht Tag und nicht Nacht, und erst zur Abendzeit wird es Licht (c. 14, 6—7.). Die Völker aber, die gegen Jerusalem gezogen sind, werden dann also geschlagen, dafs Gott eines Jeglichen Fleisch schwinden läfst, während er noch stehet auf seinen Füfsen, und seine Augen schwinden läfst in ihren Höhlen, und seine Zunge schwinden in seinem Munde, so dafs eine grofse Bestürzung über sie kommen, und Einer nach des Andern Hand greifen werde, um Hülfe zu finden (c. 14, 12—13.). „Also", heifst es, „wird Gott trachten zu vertilgen alle Völker, die wider Jerusalem ausgezogen" (c. 12, 9.). Dafs dieses Strafgericht Gottes aber die Bekehrung des Überrestes der Nationen zur Folge haben werde, ist bestimmt ausgesprochen (c. 14, 16.), ja es wird noch die Drohung hinzugefügt, dafs Gott nicht regnen lassen werde auf die, welche dann von den Geschlechtern der Erde nicht heranziehen

würden nach Jerusalem, um dort anzubeten vor dem Könige, Jehova der Heerschaaren (c. 14, 17—18.). Bei **Nahum** finden wir Jehova nur dargestellt als den rächenden und strafenden (c. 1, 2—8.), der nur denen, die ihm vertrauen, Zuflucht ist am Tage der Drangsal (v. 7.). Darauf geht durch das ganze Werk die lebendige Schilderung des Untergangs Ninive's und der Assyrer; der Untergang aber ist Strafe für das Verderben, das die Assyrer gegen Jehova und sein Volk ersonnen hatten (c. 1, 9. 11.), sowie für ihren Trug, ihre Gewaltthaten und ihren Götzendienst (c. 3, 1. 4.). Keine Andeutung aber findet sich von einer durch diefs Strafgericht zu bewirkenden und zu hoffenden Bekehrung der Assyrer. Der früher von den Propheten ausgesprochene Zweck des göttlichen Strafgerichtes wird daher hier gar nicht erwähnt, und es steht darin offenbar Nahum den früheren Propheten nach. **Zephanja** dagegen nimmt die Ansicht von dem Zwecke der Strafe Gottes an den Feinden wieder auf. An dem Zorntage Jehova's, wo über Juda die Zerstörung kommt (c. 1, 7. 9. 10. 14. 15. 18. 2, 3.), wird Gott auch über Völker und Königreiche, die er dazu versammelt hat, seinen Zorn ausgiefsen; alle Welt soll verzehrt werden von seines Eifers Feuer (c. 3, 8., vgl. c. 1, 2—3.). Als Feinde aber, die diefs Schicksal haben werden, sind besonders genannt: Philister, Moabiter, Ammoniter, Ägyptier und Assyrer (c. 2, 4—15.). Für ihren Hochmuth und ihre Feindschaft gegen Juda werden sie gestraft, ihr Land wird zur Wüste gemacht, ihr Volk erschlagen, und der Überrest von Juda wird das Gebiet der drei erstgenannten Völker einnehmen und besitzen. Gott vernichtet dann alle Götter der Erde, auf dafs die Völker nur vor ihm anbeten (c. 2, 11.). Durch die an ihnen vollzogene Strafe kommen sie zur Einsicht, „Gott wendet ihnen dann," heifst es, „reine Lippen zu, dafs sie alle Jehova's Namen anrufen und ihm dienen einmüthiglich" (c. 3, 9.). Der Zweck der Strafe wird hier also wieder ganz bestimmt hervorgehoben. Dafs aber Gott selbst den Völkern reine Lippen zuwenden werde, zeigt an, wie nach dem Strafgericht die göttliche Milde und Gnade sich an den Völkern offenbaren, und diese nicht allein durch die

Strafe, sondern auch und mehr noch durch die göttliche Liebe zur Bekehrung werden bewogen werden. Der Prophet **Habakuk** hat es ganz bestimmt mit dem chaldäischen Reiche zu thun (vgl. c. 1, 6—11.), dem er den Untergang als Strafe verkündet, die zwar noch fern sei, aber sicher komme (c. 2, 3.). „Weil du (Chaldäa) plündertest viele Nationen", heifst es, „so werden dich plündern alle übrigen Völker wegen des Menschenblutes und der Gewaltthat an Land, Stadt und allen ihren Bewohnern" (c. 2, 8. 17.). „Du sollst dich sättigen mit Schmach statt der Herrlichkeit" (c. 2, 16.). „Es kommt an dich der Kelch in Jehova's Rechte und Schande über deine Herrlichkeit" (c. 2, 16.). Darauf erscheint in einer überaus herrlichen Theophanie Jehova selbst zur Vernichtung der Feinde (c. 3, 2—15.). Er kommt vom Süden; der Himmel und die Erde sind seiner Herrlichkeit voll; vor ihm her geht die Pest, ihm nach folgt Seuche; Natur und Menschen beben. Darauf heifst es: „Im Grimm schreitest du (Jehova) über das Land, im Zorne zermalmst du die Völker" (c. 3, 12.). „Seinem Volke und seinem Gesalbten zu Hülfe kommt Jehova und vernichtet die Feinde" (c. 3, 12—14.). Die Folge aber ist, dafs sich die von den Chaldäern unterworfenen Völker frei machen (c. 2, 6—8.), die Juden ebenfalls frei zurückkehren (vgl. c. 3, 13. 18—19.), und die ganze Erde voll wird von Erkenntnifs der Herrlichkeit Jehova's (c. 2, 14.). Wir finden hier also abermals die Grundidee, dafs die Strafgerechtigkeit und Macht Gottes, an den Chaldäern bewiesen, auch die Anerkennung und Verehrung des wahren Gottes bei allen Völkern der Erde zur Folge haben werde. Die von dem Joche der Chaldäer befreiten Völker aber haben auch zugleich Gottes Hülfe und dadurch bewiesene Liebe anzuerkennen, und es wird auch Dankbarkeit sie zur Verehrung des Gottes treiben, der sie befreit hat. Beim **Jeremias** finden wir dagegen den Zweck der Strafe, die Gott an den Völkern vollzieht, wieder nicht hervorgehoben. Er bleibt stehen bei dem ernsten Gedanken, dafs der Frevel, der Götzendienst, der Stolz und Hochmuth der heidnischen Nationen gestraft werden müsse, und dafs diese Strafe furchtbar und Entsetzen erregend von

Jehova kommen werde. „Das Garaus will ich (Jehova) machen allen Völkern, wohin ich dich (das Volk Israel) vertrieben" (c. 46, 28.): so spricht Jeremias streng und ernst, und der Gedanke an die dadurch zu bewirkende, spätere Bekehrung der Völker liegt ihm, der mit der Drohung für gegenwärtige Frevel derselben so ganz beschäftigt ist, viel zu fern. Es gehen aber seine Drohungen des Untergangs und der Vertilgung auf die Ägyptier (c. 43, 8—13. 46, 1—28.), die Philister (c. 47, 1—7.), die Moabiter (c. 48.), Ammoniter (c. 49, 1—6.), Edomiter (c. 49, 7—22.), Damascus (c. 49, 23—27.), die Araber (c. 49, 28—33.), Elamiter (c. 49, 34—39.) und vor allen auf die Babylonier (c. 50—51.). Der Tag des Untergangs ist ein Tag der Rache Jehova's (c. 46, 10. c. 48, 44. c. 49, 8. 12. c. 50, 28. c. 51, 6. 11. 36.) für Götzendienst (c. 46, 25. c. 48, 35. c. 50, 38. c. 51, 44. 47. 52.), für Stolz auf Reichthum (c. 48, 7. 49, 4. 50, 31—32.), für Verachtung und Feindseligkeit gegen Jehova und Israel (c. 48, 26—27. 42. c. 50, 11. 17—18. 24. c. 51, 24.). Diese Feindseligkeit, welche bei der Zerstörung Jerusalems namentlich die Edomiter bewiesen hatten, und die daher den Propheten jener Zeit besonders im Gedächtnifs ist, veranlafst auch den **Obadja** zu seinem heftigen, ja leidenschaftlichen Orakel gegen Edom. „Du (Edom) wirst ausgerottet auf ewig" (v. 10.), spricht er, und der Tag, an welchem Edom gestraft wird, ist ihm nahe und zugleich ein Tag, an welchem Jehova alle Völker richtet. Denn „nahe ist der Tag Jehova's über alle Völker", heifst es; „so wie du (Edom) gethan, wird dir gethan werden; dein Lohn kommt auf dein Haupt" (v. 15.). „Alle Völker sollen trinken und schlürfen und werden, als wären sie nicht gewesen" (v. 16.). Zur nahen messianischen Zeit (v. 17.) „ist das Haus Jacob's Feuer, und das Haus Joseph's Flamme, und das Haus Esau's Stoppel, und sie werden es zünden und verzehren, und kein Überbleibsel wird sein vom Hause Esau's" (v. 18.). Bei solcher Stimmung der Seele kommt denn auch kein Gedanke an eine spätere Rettung und Bekehrung der Edomiter in das Herz des Obadja, und der Schlufs des ganzen Orakels: „Und Jehova's wird sein das Königthum", drückt nur die allgemein von den Propheten getheilte Er-

wartung aus, dafs einst die ganze Erde beherrscht werden würde von Jehova und seinem Volke, ohne dafs bestimmt eine Bekehrung aller Völker ausgesprochen ist, wenngleich eine Andeutung davon wohl in den Worten gefunden werden mag. Auch **Ezechiel** theilt im Exile noch die heftige Aufregung gegen die feindseligen Nachbarvölker Palästina's und spricht von ihrer völligen Vernichtung. Zur ewigen Wüste soll Edom gemacht (c. 35, 9.), und die Bewohner ausgerottet werden (c. 35, 7.), vertilgt und vernichtet die Ammoniter (c. 25, 7.), ebenso die Moabiter (c. 25, 10.) und Philister (c. 25, 16.). Tyrus und Sidon sollen in die Unterwelt hinabgestofsen werden, so dafs sie ganz von der Erde verschwinden (c. 26, 19—21.). In Ägypten sollen Menschen und Vieh ausgerottet, und das Land zur Wüste gemacht werden (c. 29—32.); alle Bewohner sollen mit dem Pharao in die Unterwelt hinabsinken (c. 31, 14—18. c. 32, 18—21.). Doch diese Strafe dient dazu, dafs die Völker Jehova erkennen (c. 25, 5. 11. 17. 26, 6. 28, 22—23. 29, 16. 21. u. s. w.), und somit ist der Zweck der schrecklichen Strafe hier wieder die Anerkennung und Verehrung Jehova's. Ebenso dient der Einfall und Untergang der Völker Gog und Magog im Lande Kanaan diesem grofsen Zwecke (c. 38, 16. 23. 39, 7. 21. 23.); die Völker sollen die Macht und Heiligkeit Jehova's dadurch erkennen und ihn so verehren lernen. Diese Idee von dem entsetzlichen Untergange der Völker Gog und Magog in Palästina und die daran geknüpfte Idee der dadurch bewirkten Verherrlichung Gottes sind dem Ezechiel durchaus eigenthümlich. **Im zweiten Theile des Jesaias** nun sind die Verkündigungen des Untergangs der Feinde in weit höherem, dichterischem Schwunge gehalten und in weit glühendere Farben getaucht; ja die Vernichtung der Feinde erscheint oft als Untergang der Welt selbst. Wo der Nationalhafs gegen die Feinde besonders glühend ist, z. B. gegen die Edomiter und Babylonier, ist oft blofs von der gräfslichsten Vernichtung die Rede, und keine noch so leise Andeutung einer einstigen Bekehrung und Rettung des Überrestes wird gefunden. Ja, das Strafgericht Gottes, das sich über alles Fleisch erstreckt, soll auch die treffen, die von

dem lebendigen Gott wieder abgefallen sind. Wir sehen hier, wie die Idee des Strafgerichtes Gottes zur messianischen Zeit sich erweitert, da es nicht blofs die Feinde des Volkes, sondern alle Frevler, auch die unter dem Volke Israel selbst, treffen soll. Es ist diefs aber gerade darum von besonderer Wichtigkeit, da wir hierin die Anfänge der Idee des allgemeinen, ewigen Gerichtes selbst zu suchen haben. Der Untergang Babels wird zunächst als Strafe für sein hartes, mitleidsloses Benehmen gegen die gefangenen Juden, seinen Stolz und Hochmuth, seine Bosheit und seinen Götzendienst verkündet (c. 47. c. 13, 17—22. c. 14, 1—23.); die Edomiter werden ohne Erbarmen dem vollen Untergange geweihet (c. 63, 1—6. 34, 5—17.). Als Weltuntergang selbst aber erscheint das göttliche Strafgericht über Babel; denn es heifst, dafs die Schleusen der Himmelshöhe dann aufgethan sind, und die Grundfesten der Erde beben, dafs zertrümmert wird die Erde, zerschmettert und erschüttert, dafs die Erde taumelt wie ein Trunkener, dafs sie schwankt wie eine Nachthütte, dafs schwer auf ihr ihre Sünde liegt, und sie fällt und nicht wieder aufsteht. An demselben Tage straft Jehova das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige der Erde auf Erden, und versammelt werden sie gefangen im Kerker, verschlossen in's Verschliefs und nach langer Zeit zur Strafe gezogen; und es erröthet der Mond, und schämt sich die Sonne; denn Jehova herrschet auf Zion und in Jerusalem, und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit (c. 24, 18—23.). An demselben Tage, wo Babylon fällt (c. 27, 1.), wird Gott an den Bewohnern der Erde ihre Missethat ahnden, und die Erde enthüllt ihr Blut und deckt nicht mehr ihre Gemordeten (c. 26, 21.). Gegen alle Völker zürnt Jehova; er ergrimmt gegen all ihr Heer, er verbannt sie und giebt sie hin zum Schlachten. Ihre Erschlagenen werden hingeworfen und ihre Leichname, aufsteigt ihr Gestank, und Berge zerfliefsen von ihrem Blute. Es zerrinnet das ganze Himmelsheer, und es rollen sich wie ein Buch die Himmel, und all ihr Heer fällt herab, wie Blätter abwelken vom Weinstock und wie das Welke vom Feigenbaume (c. 34, 1—4.). Die ganze Erde wird zur Wüste; Angst,

Bestürzung, Krämpfe ergreifen jeden Menschen, alle Sünder werden vertilgt; die Sterne des Himmels und seine Bilder lassen ihr Licht nicht leuchten; es dunkelt die Sonne bei ihrem Aufgang, und der Mond läfst sein Licht nicht scheinen; die Bosheit, die Missethat, der Hochmuth und die Hoffart werden bestraft; die Menschen werden seltener, als Gold, und die Männer seltener, als Ophir's Schätze. Der Himmel erzittert, und die Erde bebt von ihrer Stelle beim Grimme Jehova's der Heerschaaren am Tage seiner Zorngluth (c. 13, 5—13.). — Dafs diefs Strafgericht also alle Frevler treffen werde, geht schon aus dem eben Angeführten hervor; allein es wird auch an andern Stellen bestimmt hervorgehoben (vgl. c. 57, 20. 66, 16. 17.). Die von Gott Abgefallenen unter den Juden werden ebenfalls dem Tode durch's Schwert geweihet (c. 65, 11—15.); denn Jehova ergrimmt gegen alle seine Feinde; er kommt in Feuer, und wie der Sturmwind sind seine Wagen, auszulassen in Gluth seinen Zorn und seinen Fluch in Feuerflammen. Denn mit Feuer rechtet Jehova und mit seinem Schwerte gegen alles Fleisch (c. 66, 14—17.); und die Leichname der Menschen, die von ihm abgefallen sind, werden ein Abscheu sein allem Fleische, ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht verlöschen (c. 66, 24.). Bei dieser feurigen Schilderung eines allgemeinen Gerichtes, das Gott auf Erden über alle Menschen zur Zeit der Rückkehr aus dem Exile halten, und wobei auch eine Bestrafung der abtrünnigen Juden stattfinden werde, vergifst jedoch der Prophet den letzten Endzweck dieses grofsen Gerichts keineswegs. Wenn auch an manchen Stellen derselbe nicht erwähnt wird (s. oben), so wird er an andern um so bestimmter hervorgehoben. Jehova schenkt dem Cyrus den Sieg über Babylon, heifst es, „auf dafs man vom Sonnenaufgang und Untergang erkenne, dafs Keiner aufser mir; ich bin Jehova und Keiner mehr" (c. 45, 1—7.). Ferner: „Und essen lass' ich deine (Juda's) Bedrücker ihr eigen Fleisch, und wie von Most sollen sie von ihrem Blute trunken werden, und alles Fleisch soll erkennen, dafs ich Jehova dein Retter bin, und dein Erlöser der Held Jacob's" (c. 49, 26.). Babylon selbst wird als schon

gefallen dargestellt; „darum," heifst es, „preisen dich (Jehova) mächtige Völker, die Städte gewaltiger Nationen ehren dich" (c. 25, 3.), und „sobald deine Gerichte auf Erden walten, lernen Gerechtigkeit der Welt Bewohner" (c. 26, 9.). So also soll das furchtbare Schicksal, das Gott für Babylon heraufführt, die Strafe, die für alle Missethäter und Götzendiener kommt, die Macht und Heiligkeit Jehova's, dagegen der Schutz und die Rettung der frommen Israeliten (vgl. c. 26, 11—13. 49, 26.) seine Liebe und Treue den Völkern offenbaren, auf dafs sie ihn erkennen und ihn hinfort allein anbeten.

Als nun am Ende des Exils das verkündete Strafgericht durchaus nicht in der erwarteten Weise eintraf, da selbst Babylon vom Cyrus nur erobert, nicht aber, wie es verkündet war, furchtbar zerstört ward: so hielt der nächste Prophet nach dem Exile, **Haggai**, jenes Gericht nur für aufgeschoben, und zwar auf eine kurze Zeit; die Idee eines allgemeinen Weltgerichtes aber, wie wir sie zuletzt im Jesaias gefunden, wird auch von ihm festgehalten, und nur das ist bei ihm neu, dafs die Völker durch gegenseitige Kriege sich unter einander selbst aufreiben sollen. „Noch eine Zeit," spricht er, „klein ist sie, so erschüttere ich den Himmel und die Erde und das Meer und das trockene Land, und ich erschüttere alle Nationen" (c. 2, 6—7.); und ferner: „Ich will erschüttern den Himmel und die Erde, und ich kehre Königsthrone um und tilge die Macht der Reiche der Völker und werfe Wagen um und ihre Führer, und Rosse stürzen und ihre Reiter, Jeglicher durch's Schwert des Andern" (c. 2, 21—22.). Hieraus erhellt, dafs auch nach ihm das Strafgericht von furchtbaren Erschütterungen in der Natur, ähnlich wie beim Jesaias, begleitet sein, und alle Völker der Erde dann umkommen sollen. Er hält aber dieses grofse Ereignifs für so nahe, dafs, wie es heifst, „zu selbiger Zeit" noch sein Zeitgenosse Serubabel dann von Gott auserwählt sein und von ihm wie ein Siegelring gehalten werden würde (c. 2, 23.). Der Zweck des Gerichts aber, Bekehrung der Völker, wird auch bei ihm noch angegeben (c. 2, 7—9.); jedoch wird vorzugsweise nur die Folge dieser Bekehrung,

die Bereicherung und Ausschmückung des Tempels durch die Kostbarkeiten aller Nationen, hervorgehoben, da diefs bei dem ärmlichen Zustande der neuen Colonie von besonderer Wichtigkeit war. Beim **Sacharja** (c. 1—8.) ist die Idee eines allgemeinen Strafgerichtes nur noch angedeutet; es wird aber dasselbe nicht mehr näher beschrieben. Gott zürnt mit grofsem Zorn auf die Völker, heifst es (c. 1, 15.), und in der zweiten Vision schlagen vier Schmiede die vier Hörner ab, welche Juda zerstreuet haben (c. 1, 18—21.), womit also der Untergang von vier Reichen oder Völkern bezeichnet ist, welche sich an Juda vergangen haben. Auch sollen die Völker, von welchen die Juden früher beraubt worden, ihnen zum Raube werden (c. 2, 8—9.). In einer neuen Vision aber werden schwarze Rosse ausgesandt nach dem Lande des Nordens, um Jehova's Zorn an diesem Lande zu stillen (c. 6, 6. 8.). Die Folge dieser Strafe und des Schutzes, den Jehova zu gleicher Zeit seinem Volke angedeihen läfst, wird die Bekehrung vieler Völker sein (c. 2, 10—11. 8, 20—23.). Wir sehen, wie hier die Vorstellung eines grofsen, allgemeinen Weltgerichtes schon abgeschwächt erscheint; jedoch nimmt sie **Maleachi** noch ein Mal, wiewohl in anderer Weise, wieder auf. Gott kommt nach ihm zu einem grofsen, furchtbaren Gerichtstage, nachdem der Bote des Bundes, Elias, voraufgegangen ist (s. oben). Dieser Gerichtstag, der auf Erden stattfinden soll, hat aber schon den Zweck, die Bösen überhaupt von den Guten zu scheiden (c. 3, 5. 17. 4, 5.); von bestimmten Feinden des jüdischen Volkes ist nicht mehr die Rede; es sollen unter dem Volke Gottes selbst die Frommen von den Frevlern geschieden (c. 3, 5. 18.), und also soll unter den Juden selbst eine Sichtung vorgenommen werden. Von den Frommen aber heifst es, dafs sie dann Gottes Eigenthum werden, und Gott ihrer schonen werde, sowie ein Mann schonet seines Sohnes, der ihm dienet (c. 3, 17.), dafs ihnen die Sonne der Gerechtigkeit dann aufgehen werde und Heilung unter ihren Fittigen, dafs sie frei ausgehen und hüpfen sollen wie Mastkälber (c. 4, 2.); von den Frevlern aber heifst es, dafs alle Übermüthigen und Frevel Übenden dann Stoppel sind, und der kommende Tag sie entflammt,

so dafs er ihnen nicht Wurzel überlasse, noch Ast (c. 4, 1.), dafs die Frommen dann zertreten werden die Frevler; denn diese werden Asche sein unter ihren Fufssohlen am Tage, den Jehova schafft (c. 4, 3.). So hat denn die Idee eines göttlichen Strafgerichts über die Feinde hier offenbar schon die Wendung erhalten, dafs nicht Strafe der Feinde überhaupt, sondern eine voraufgehende Scheidung der Guten und Bösen im Volke Gottes selbst und Belohnung der Einen und Bestrafung der Andern damit gemeint wird. Einen Schritt weiter geht später **Daniel**; denn hier wird diese Scheidung schon auf die Todten ausgedehnt, die zur messianischen Zeit auferstehen werden; denn die Einen werden erwachen, heifst es, zum ewigen Leben, die Andern zum ewigen Abscheu (c. 12, 2.), und die Belohnung der Ersteren wird noch aufserdem dadurch bezeichnet, dafs sie glänzen sollen wie der Glanz der Veste und wie die Sterne ewiglich und immerdar (c. 12, 3.).

Wir sehen hier also, wie Gottes Geist die Idee eines Strafgerichtes an den Feinden allmählich dahin erweiterte, entwickelte und berichtigte, dafs die Vorbereitung zu der christlichen Lehre vom ewigen Gericht nach dem Tode hier nicht verkannt werden kann. Freilich ist die von den Propheten gegebene Vorstellung noch bei weitem nicht die Wahrheit selbst, welche der Erlöser uns geoffenbart hat; allein was sie in dieser Beziehung in Wort und Schrift niedergelegt haben, bildete doch die Grundidee eines Gerichtes, das Gott halten werde, und das in zeitlicher Hülle und Vorstellungsform den Juden als Theil ihrer messianischen Hoffnung eigen blieb, bis der Erlöser die reine, himmlische Wahrheit darauf bauete oder vielmehr an ihre Stelle setzte, so dafs die Gemüther nicht etwas durchaus Neues und Fremdes, sondern nur etwas ihnen bereits Bekanntes in reiner, veredelter Gestalt als christliche Wahrheit aufzufassen und zu bewahren hatten. Wir werden nämlich später sehen, wie zur Zeit des Erlösers die Lehre der Pharisäer von der messianischen Zeit sich gebildet und bereits in den Volksglauben übergegangen war, so dafs auf diese von der Zeit der Propheten an fortgebildete Ansicht, wie sie bei den Volks-

genossen Jesu verbreitet war, der Erlöser überall Rücksicht nehmen und in seiner Weisheit die ewige Wahrheit daran anknüpfen konnte. Auch die Schilderung des ewigen Gerichtes selbst erscheint im N. T. oft in Ausdrucksformen, wie wir sie bei der Schilderung des von den Propheten hier auf Erden verheifsenen Gerichtes über die Feinde des Volkes kennen gelernt haben *), so dafs das Verständnifs der ewigen Wahrheit im N. T. selbst mit abhängt von der Erkenntnifs und Unterscheidung der Hülle oder Einkleidungsform von dem Wesen oder wahren Gehalt der vorliegenden Reden des Erlösers und seiner Jünger.

Nachdem wir so nun die vier ersten Theile der messianischen Hoffnung in ihrer Entwickelung bei den Propheten näher kennen gelernt haben, kommen wir jetzt zu dem für uns wichtigsten, der Lehre vom Messias selbst. Dieselbe erhält durch das Vorhergegangene erst ihr volles Licht, und manche Dunkelheit wird dadurch in ihr schwinden.

*) Die Weissagungen von dem Untergange der Feinde sind übrigens, wie die Geschichte lehrt, keineswegs in der von den Propheten erwarteten und verkündeten Weise alle in Erfüllung gegangen, und es ist nöthig, sich hier an die Lehre der Schrift selbst zu erinnern, wonach Weissagungen auch widerruflich waren, wie das Beispiel des Jonas beweist. Auch gab der Hafs und die Nationalfeindschaft der Juden gegen einzelne Völker oft Veranlassung zu den heftigsten Drohungen, die so, wie sie ausgesprochen sind, von Gott nicht erfüllt wurden. Einzelne Beispiele der Art sind: Fast alle Propheten weissagen den Untergang von Edom für seine Treulosigkeit und Feindschaft gegen Israel (Jes. c. 34. u. 63. Jerem. c. 49., der ganze Obadja, Ezech. c. 35.); allein diefs traf nicht ein; denn im Gegentheil verbreiteten sich die Idumäer während des Exils über das verödete Palästina, und ein idumäischer König, Herodes, beherrschte später sogar die Juden. Nach Ezechiel soll Nebukadnezar die Stadt Tyrus erobern; aber aus Ezechiel selbst erhellt, dafs er die Stadt gar nicht erobert hat, sondern nach 13jähriger vergeblicher Belagerung sich nach Ägypten wandte (Ezech. 29, 18—19. Josephus, Arch. 10. 11, 1. Gesenius, Commentar zum Jesaias, S. 711 ff.). In Jesaias c. 13. u 14. wird eine gänzliche Zerstörung Babels durch die Meder und Perser geweissagt; allein Cyrus nahm Babylon blofs ein und verschonte die Stadt, ja machte sie zur zweiten Hauptstadt seines Reiches.

§. 10.

Fortsetzung 2.

5) Der Messias selbst.

Nach der allmählichen, stufenweisen Entwickelung der messianischen Hoffnung überhaupt, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, wird man diese Entwickelung auch in der Lehre von der Person des Messias erwarten, und es läfst sich dieselbe auch wirklich in den uns vorliegenden Werken der Propheten auf das Bestimmteste nachweisen. Der Gang dieser Entwickelung ist aber im Allgemeinen dieser.

Zuerst wird nur ganz allgemein die Wiederherstellung des davidischen Königshauses verheifsen (so bei Amos c. 9, 11.); darauf wird ein zu erwartender Herrscher mit dem Namen David angekündigt (Hoseas c. 3, 5.); es folgt die Bezeichnung seines Geburtsortes Bethlehem, als der Vaterstadt der davidischen Königsfamilie, und die allgemeine Bezeichnung des unter seiner Herrschaft zu erwartenden Glückes (Micha c. 5, 1—5.); sodann werden im Einzelnen seine Herrschertugenden und persönlichen hohen Eigenschaften geschildert (Jesaias c. 9, 1. 5—6. 4, 2. 11, 1—5. 28, 16. Sacharja c. 9, 9. Jerem. c. 23, 5—6. 30, 21. 33, 15. 17. Ezech. 34, 23—24. 37, 22. 24. 25.), und überall zugleich seine königliche Macht und das durch ihn begründete Glück und Heil des Volkes gepriesen. Im Exil dagegen tritt an die Stelle dieses königlichen Herrschers ein Prophet unter dem Namen: Knecht Gottes, von dem die Wiederherstellung des Staates und der Religion erwartet wird. Die Idee des Messias erfährt also eine wesentliche Umgestaltung; statt des glänzenden, königlichen Herrschers wird die einfache, schmucklose, aber vom Geiste Gottes erfüllte Gestalt eines Religionsverbesserers erwartet, der mehr das geistige Heil des Volkes und aller Nationen der Erde begründen und herbeiführen soll (Jes. c. 42, 1—9. 49, 1—9. 50, 4—11. 51, 16. 52, 13—53, 12. c. 61.). Nach dem Exile nun werden beide Ideen, die eines königlichen Herrschers aus davidischem Geschlecht und die eines Propheten oder Priesters, verbunden, und der erwartete Messias soll Beides sein (Sacharja c. 6, 12—13., vgl. 3, 8.). Zur

Zeit des Daniel endlich wird in ihm bestimmt eine höhere, als menschliche Natur erwartet, vermöge deren er die gehoffte Weltmonarchie gründen und auf ewige Zeiten herrschen soll (Dan. 7, 13—14.). — Diesen Gang der Entwickelung speciell nachzuweisen und selbst die feineren Abstufungen und Übergänge von einer Idee zur andern zu entdecken, wird jetzt unsere Aufgabe sein.

In dem ältesten Propheten, **Joel,** der, wie wir gesehen, schon die vier ersten Theile der messianischen Hoffnung enthält, wird von einem persönlichen Messias noch nirgends eine Spur entdeckt. Jehova selbst und unmittelbar ist der Heil und Rettung Bringende; die Idee der Wegführung des ganzen Volkes in die Gefangenschaft und des Unterganges des ganzen Staates liegt diesem Propheten noch fern; er sieht und verkündet Beides noch nicht; daher die Nothwendigkeit eines Wiederherstellers des ganzen Reiches, eines Retters aus Gefangenschaft und Vernichtung von ihm noch *nicht* so gefühlt und ausgesprochen wird. Die Zeitumstände und politischen Verhältnisse waren zu seiner Zeit noch nicht so überaus traurig, dafs der Geist Gottes ihn dadurch schon auf diese Idee geleitet hätte. **Amos** dagegen, der ihm zunächst folgt, und der den Untergang des Reiches Israel bereits voraussieht und wiederholt ausspricht, hofft für Juda, an das die Überbleibsel des dem Untergange geweiheten Israel sich dann anschliefsen sollen, allein Heil und Rettung in der Wiederherstellung des davidischen Königshauses. Er erwähnt zuerst, wenn auch nicht eine einzelne bestimmte Person, einen bestimmten Sprösling aus der Familie David's als einstigen Retter, so doch die Wiederaufrichtung des herrlichen davidischen Königsthrones als Mittel, durch welches Jehova dem Volke helfen könne und werde. Seine Worte aber lauten: „Zu selbiger Zeit (wenn Israel gestraft ist) richte ich auf die verfallene Hütte David's und vermaure ihre Risse und richte das Zerstörte auf und baue sie, gleich den Tagen der Vorzeit" (c. 9, 11.). Dafs aber mit diesen Worten vorzugsweise die Wiederherstellung der königlichen Macht, wie sie David einst besessen, gemeint sei, geht aus den nächst folgenden Worten hervor,

die den Zweck der Wiederherstellung angeben; denn es heifst: „auf dafs sie erobern den Rest von Edom und alle Völker, über die genannt wird mein Name: so spricht Jehova, der dieses thut (c. 9, 12.). Der dem Amos folgende **Hoseas** nennt bereits eine einzelne Person als König, den die zurückkehrenden Söhne Israel's, nachdem sie lange in der Gefangenschaft ohne König, ohne Obersten und ohne Opfer geblieben wären (c. 3, 4.), aufsuchen würden, und bezeichnet diesen König mit dem Namen David. Seine Worte sind: „Darnach werden die Söhne Israel's zurückkehren und Jehova, ihren Gott, suchen und David, ihren König, und hineilen zu Jehova und seinem Segen, in der Folge der Zeiten" (c. 3, 5.). Da hier der zu erwartende König geradezu David genannt wird (vgl. Ezech. 34, 23. 37, 24. Jerem. 30, 9.), so hat man gemeint, die Ansicht des Propheten sei, David selbst werde einst zur Wiederherstellung des Reiches wieder erscheinen, um den alten Glanz und die alte Herrlichkeit desselben in erhöhetem Mafse zurückzuführen (s. Rosenmüller, Scholia in V. T. VI. 2. 1826. ad Ezech. 34, 23. und Wegscheider, Institutiones §. 120. b. Nota a.); allein die Idee eines Wiederauflebens Verstorbener ward erst zur Zeit des Exils den Juden bekannt und kommt zuerst im unächten Theil des Jesaias und im Ezechiel vor (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 8 ff.); daher sie hier beim Hoseas nicht schon gesucht werden darf, zumal auch sonst nicht die leiseste Andeutung vorhanden ist, dafs der Prophet das Wort David in diesem Sinne gebraucht habe. Vielmehr meint er damit einen König, der an Frömmigkeit, Tugend und Tapferkeit dem David gleiche und aus seinem Hause entsprossen sei, so dafs er ihn defshalb mit dem gleichen Namen bezeichnet und so mit einem einzigen Worte seinen Zuhörern und Lesern gleich die ganze Persönlichkeit des neuen Königs vor Augen hält. Da überdiefs Hoseas die Wiedervereinigung beider Reiche zuerst verkündet (s. oben), so pafst die hier gewählte Benennung des neuen Königs um so mehr, da auch dadurch die wieder zu erwartende Einheit des ganzen Reiches, wie sie zur herrlichen Zeit des David

bestand, gleich mitbezeichnet ist; denn kam ein König, der ganz David war, so war auch das Ganze wieder Eins, eine Trennung in zwei Reiche war nicht mehr vorhanden. Übrigens ist wohl zu beachten, mit wie wenigen Worten diese beiden ersten Propheten, die auf einen Messias hinweisen, denselben erwähnen. Die Idee ist noch neu, ist gleichsam im Entstehen und Werden begriffen und gestaltet sich erst allmählich zu immer bestimmteren Umrissen. Daher finden wir denn beim **Micha** schon eine längere und genauere Bezeichnung des zu hoffenden Königs. Sein Geburtsort, der Ruhm seines Geschlechtes, die Kraft seiner Regierung, die Ausdehnung seines Reiches werden schon angegeben; denn die bekannten Worte sind: „Du aber, Bethlehem Ephrata *) — klein solltest du sein unter Juda's Geschlechtsorten — aus dir wird mir hervorgehen, der Herrscher sein soll in Israel, deſs Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen des Alterthums" (c. 5, 1.); und ferner: „Und er stehet und weidet mit Jehova's Kraft, mit der Hoheit des Namens Jehova's, seines Gottes, und sie wohnen sicher; denn nun wird er groſs sein bis an's Ende der Erde. Und dann ist Friede" (c. 5, 3—4.). Die Nennung Bethlehems, als des Stammortes David's, ist hier unmöglich anders zu fassen, als daſs damit die Abkunft des künftigen Herrschers aus der Familie David's bezeichnet werden soll. Statt der Familie selbst ist der Ort genannt, den jeder Israelit als David's Stamm- und Geschlechtsort kannte, so daſs das Hervorgehen eines Königs aus diesem Orte gleichbedeutend war mit der Abkunft desselben aus David's Geschlecht. Hatte nun aber auch der Prophet bei Nennung des Namens Bethlehem keinen andern Zweck, als

*) Ephrata war der ältere Name der Stadt und bedeutet die Fruchtbare; denn die Gegend war durch Getreide-, Wein-, Öl-, Feigen- und Ackerbau ausgezeichnet; später erst erhielt die Stadt den Namen Bethlehem, d. i. Brothaus. Die Zusammenstellung beider Namen dient zur Unterscheidung von einem wenig bekannten Bethlehem in Galiläa, nicht allzu weit von Ptolemais.

gerade die Bezeichnung der Abkunft des künftigen messianischen Herrschers von David, so ist doch in der ausdrücklichen Anführung des Namens Bethlehem die Wirkung des göttlichen Geistes hier zu bewundern, der, ohne dafs es der Prophet selbst ahnete und wollte, den Geburtsort des Erlösers selbst schon so bestimmt damit angeben liefs. Dafs übrigens der Prophet einen weltlichen Herrscher und nur einen solchen hier bezeichnen will, geht eines Theils schon aus der messianischen Hoffnung, wie sie Micha ausspricht, und wie wir sie oben überhaupt näher kennen gelernt haben, hervor, andern Theils aber zeigen die Worte, die er hier gebraucht, selbst deutlich genug, dafs er diesen Sinn mit seiner Verheifsung verbindet. Denn der Verheifsene soll in Israel Herrscher sein, unter ihm soll das Volk sicher wohnen, er soll bis an's Ende der Erde Herr sein, unter ihm soll Friede sein, ja er soll nach v. 5. retten vom Assyrer, „so er kommt in unser Land und tritt in unsere Grenzen." Wohl kann man auch diese Worte also deuten, dafs ein Sinn herauskommt, der auf den Erlöser pafst, und so wir die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Propheten überhaupt anerkennen, so wird selbst ein Recht dazu uns bleiben; allein wenn es sich um den Sinn handelt, den Micha selbst mit seinen Worten verband, so ist es unmöglich, nach dem Zusammenhange und der ganzen Erwartung des Propheten einen andern Sinn in seinen Worten zu finden, als den oben angegebenen. Aus demselben Grunde liegt auch in den Worten: „defs Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen des Alterthums," kein anderer Sinn, als der des hohen Alters der davidischen Königsfamilie, die schon in der Vorzeit, im grauen Alterthume ihren Ursprung hat. Der Gedanke an eine Präexistenz des Messias, wie sie im N. T. ausgesprochen ist, war den Propheten durchaus fremd. Die Eigenschaften aber, die Micha dem messianischen Herrscher bestimmt beilegt, sind: hohe, gewaltige Kraft und Stärke, die er defshalb Jehova's Kraft nennt, da sie von Jehova selbst ihm gegeben wird, und er durch sie die Herrschaft bis an's Ende der Erde erhalten soll; es ist demnach vor Allem kriegerische

Tapferkeit und Macht; denn er rettet durch sie auch vom Assyrer, so er in das Land kommt (v. 5.), und sichert seinen Unterthanen Ruhe und Frieden (v. 3. u. 4.). Es ist aber auch Frömmigkeit, die ihm zugeschrieben wird; denn er weidet, d. i. regiert, sein Volk mit der Hoheit des Namens Jehova's, seines Gottes (v. 3.), d. i. in dem hohen, herrlichen Namen Jehova's, den er als seinen Gott anerkennt und verehrt. Was er also thut als Regent, das thut er im Namen Jehova's; seine Gebote und Befehle nur vollzieht er, ihn anerkennend als seinen Herrn und als das unsichtbare Oberhaupt des Volkes. Er ist also vollkommenes Muster eines theokratischen Regenten. Viel ausführlicher und bestimmter aber geht schon **Jesaias** auf die Schilderung der einzelnen Eigenschaften des zu hoffenden messianischen Herrschers ein, und wir sehen, wie die Idee des Messias durch ihn augenscheinlich erweitert und vervollständigt wird.

Bevor wir jedoch auf diese genauere Schilderung des Messias beim **Jesaias** eingehen, wird es nöthig sein, zwei Stellen näher zu beleuchten, die man fälschlich so oft messianisch gedeutet, und in denen der Prophet an nichts weniger, als an den Messias, gedacht hat. Die erste ist c. 4, 2. Da c. 2—5. in Eine Zeit gehören, wie jetzt allgemein anerkannt wird, so wäre nur die Frage, ob der Prophet diese Capitel zur Zeit des Jotham, wie Gesenius will, oder zur Zeit des Ahas, wie Stähelin behauptet (Weissagg. S. 43.), geschrieben habe. Die kritische Untersuchung darüber können wir hier füglich defshalb dahin gestellt sein lassen, da das Eine wie das Andere zum richtigen Verständnifs der oben bezeichneten Stelle nicht von wesentlichem Einflufs ist. Die Stelle lautet nämlich: „An selbigem Tage wird der Sprofs Jehova's zur Zier und Ehre sein, und die Frucht des Landes zum Stolz und Schmuck für die Entronnenen Israels" (c. 4, 2.). Hier ist das צֶמַח יְהוָה, Sprofs Jehova's, weil es häufig für den Messias steht (Jerem. 23, 5. 33, 15. Sacharja 3, 8. 6, 12.), ebenfalls für Bezeichnung desselben genommen, und es liefse sich den Worten nach dagegen nichts einwenden; allein der Zusammenhang führt auf einen ganz andern Sinn der Worte. Der

Prophet drohet mit einem Strafgericht Jehova's; Gott werde einen Gerichtstag halten, sagt er, an welchem alle irdische Hoheit getilgt, aller Übermuth gedemüthigt, alle kriegerischen Anstalten vernichtet, aller Götzendienst ausgerottet, und nach Vertilgung aller Krieger und Götzendiener und alles Luxus der Weiber so grofser Männermangel eintreten werde, dafs die Weiber den wenigen übrig gebliebenen Männern nachlaufen und sich selbst ihnen anbieten würden. Erst nach diesem Gerichte Gottes werde für den geringen Überrest des Volkes eine fruchtbare, glückliche Zeit kommen. Das eben drückt der Prophet in den oben angeführten Worten aus, und es ist defshalb nur eine zwiefache Auslegung des fraglichen צֶמַח יְהוָה möglich. Entweder ist damit der bessere Anwuchs des Volkes gemeint, also *spes melioris aevi*, so dafs es synonym wäre mit dem פְּלֵיטָה, die Entronnenen, Geretteten, im zweiten Gliede des Verses, und der Sinn der wäre: An selbigem Tage wird der neue, Jehova geheiligte und von ihm gegebene Anwuchs des Volkes herrlich dastehen, und das Land selbst wird sich schöner für die Geretteten schmücken; oder das צֶמַח יְהוָה ist nach dem Parallelismus der Glieder gleichbedeutend mit פְּרִי הָאָרֶץ, Frucht des Landes, so dafs diese letzteren Worte die Erklärung geben, von welchem „Sprofs Jehova's" hier die Rede sei. Der Sinn der Stelle wäre dann: An selbigem Tage wird der sprossende Segen Jehova's herrlich dastehen, und die Frucht des Landes zum Schmuck und Stolz für die Geretteten dasein. Es wäre demnach blofs die Verheifsung fruchtbarer Zeiten nach dem gedroheten Strafgericht hier ausgesprochen; ja es fände dann selbst in den folgenden Versen eine zweckmäfsige Steigerung statt; denn v. 2. spricht dann vom Lande, v. 3. von den übrig gebliebenen Bewohnern desselben und v. 4. von der Art, wie Gott sich ihrer annehmen werde (so Stähelin, S. 43—44.). Mögen wir aber nun die eine oder die andere Erklärung vorziehen, von der Person des Messias ist hier dem Zusammenhange nach keine Rede.

Die zweite Stelle ist die allgemein bekannte: „Darum wird der Herr selbst ein Zeichen geben. Siehe,

die Jungfrau wird schwanger werden und wird einen Sohn gebären und seinen Namen nennen Immanuel (Gott mit uns)!" (c. 7, 14.) Bekanntlich sieht man hierin die deutliche Weissagung von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau und deutet demnach die Stelle ohne Weiteres auf die Geburt des Erlösers von der Jungfrau Maria. Sieht man aber näher auf den Zusammenhang und den ganzen Zweck, den der Prophet bei dieser Weissagung hat, so leuchtet ein, wie derselbe auch nicht im Entferntesten damit die Geburt des Messias weissagen wollte. Die Lage der Dinge und die näheren Umstände bei dieser Weissagung sind nämlich klar und deutlich diese. Die beiden Könige, Pekah von Samarien und Rezin von Syrien, waren in Juda eingefallen, und der jüdische König Ahas ist defshalb in grofser Angst und Besorgnifs. Der Prophet geht ihm entgegen und tröstet ihn mit der Versicherung, dafs das Reich von diesen beiden Königen nichts zu fürchten habe; er fordert den Ahas selbst auf, sich ein Zeichen zu fordern, dafs er, der Prophet, ihm die Wahrheit verkünde. Als nun der König diefs ablehnt, giebt ihm der Prophet aus eigenem Antriebe das in den oben angeführten Worten ausgesprochene Wahrzeichen. An seiner Erfüllung soll also Ahas gerade wahrnehmen und sich überzeugen, dafs der Prophet auch von den beiden feindlichen Reichen und von der Sicherheit des Landes vor ihnen die Wahrheit gesagt, und seine Worte darüber zuverlässig in Erfüllung gehen werden. Soll aber der König Ahas die Geburt des Knaben erleben und darin ein Pfand und eine Bürgschaft haben für die sichere Erfüllung der übrigen Trostesworte des Propheten, so ist soviel ganz bestimmt klar, dafs dieser bei seinen Worten nicht an die Geburt eines späteren Messias gedacht haben kann. Sehen wir nun aber die weissagenden Worte des Propheten selbst näher an, so bildet die Geburt eines Knaben, und was weiter von ihm gesagt ist, keineswegs die Weissagung selbst, die der Prophet geben will, sondern es ist das Alles nur der Faden, woran er die Vorhersagung politischer Ereignisse anknüpft, und woran jene selbst stufenweise fortschreitet. Diese politischen Ereignisse aber, die der Pro-

phet wirklich weissagt, sind: 1) in neun Monaten wird das Land von den Feinden befreit sein; denn der neugeborene Knabe wird genannt werden Immanuel (Gott mit uns) (v. 14.); 2) einige Jahre wird das Land noch an den Folgen der feindlichen Invasion und Verwüstung zu leiden haben; denn Milch und Honig wird der Knabe in den ersten Jahren essen, d. i. solche Speise, wie sie in einem verwüsteten Lande die Natur von selbst hervorbringt (v. 15.); 3) in drei bis vier Jahren wird die Zerstörung der beiden feindlichen Staaten erfolgen; denn ehe der Knabe weiſs das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird das Land verödet sein, vor dessen zwei Königen dem Ahas grauet (v. 16.). Fragen wir nun: Wer ist denn die Jungfrau, die schwanger werden und einen Sohn gebären soll? so ist zuerst darauf zu antworten, daſs das hebräische Wort hier für Jungfrau keineswegs nothwendig den Begriff der Virginität in sich schlieſst; denn הָעַלְמָה heiſst jedes mannbare Frauenzimmer, sowie עֶלֶם jeder mannbare Jüngling, von עָלַם, mannbar sein, von Menschen und Thieren. Daher übersetzen auch Aquila und Symmachus das Wort richtig durch *νεᾶνις*, falsch dagegen die Septuaginta durch *παρθένος*. Diese heiſst hebräisch בְּתוּלָה, *virgo*, was wohlweislich der Prophet nicht gewählt hat. Daſs aber wirklich הָעַלְמָה nicht immer eine unbefleckte Jungfrau bezeichnet, setzen Stellen wie Proverb. 30, 19., Hoheslied 6, 8. auſser Zweifel. Es ist mithin hier ein junges Frauenzimmer überhaupt, nicht ein Mädchen von unbefleckter Jungfrauschaft gemeint, wofür jedenfalls בְּתוּלָה stehen müſste. Der Artikel davor aber weist auf eine ganz bestimmte hin, so daſs der König Ahas verstand, wer gemeint war, ohne daſs der Prophet nöthig hatte, sie noch näher zu bezeichnen. Aus diesem Grunde aber kann ich auch den Artikel hier nicht für Bezeichnung des Collectivums halten, so daſs jede junge Frau damit gemeint sei. Es kann in dieser Rede des Propheten an den König nur die bestimmte junge Frau gemeint sein, die der Prophet ohne jede nähere Bezeichnung nennen konnte, ohne miſsverstanden zu werden, und das ist, wie Gesenius, Hitzig, Knobel ganz richtig sehen, keine andere, als die Gattin des Propheten selbst, zumal dieser selbst

sagt: „Ich und die Knaben, die mir Jehova gegeben, sind Zeichen und Vorbilder in Israel von Jehova der Heerschaaren" (c. 8, 18.); denn er liebte es, seinen Söhnen bezeichnende, auf die politischen Ereignisse in seinem Vaterlande hindeutende Namen zu geben. So hiefs sein ältester Sohn Schear-Jaschub, d. h. der Rest bekehrt sich (c. 7, 3.), ein anderer Maher-Schalal Chasch-Bas, d. h. Eilebeute-Raubebald (c. 8, 3.), so dafs auch hier der Name Immanuel, d. h. Gott mit uns, ohne Zweifel der bezeichnende Name eines noch zu erwartenden Sohnes des Propheten werden soll. Es fällt somit die messianische Erklärung dieser Stelle durchaus in nichts zusammen, da der Prophet von seiner eigenen Frau und seinem eigenen Sohne redet, nicht aber von dem sonst von ihm geweissagten Messias, an den er hier gar nicht denkt. Sehr treffend sagt überdiefs Stähelin (S. 47.): „Dafs der Messias von einer Jungfrau geboren werden sollte, ist noch obendrein etwas, das gewifs keinem alten Hebräer in den Sinn kommen konnte, und alle Analogien, die aus andern Religionen dafür beigebracht werden, gelten mir nichts; denn die hebräische Religion ist die einzige des Alterthums, die nur Einen Gott anerkennt, und beim Monotheismus kann sich eine solche Idee nicht ausbilden, und darum schlug sie auch erst nach Christus Wurzel." Dafs hier also blofs die Erwähnung der Jungfrau, wie die Septuaginta das Wort falsch durch παρθένος wiedergeben, Veranlassung wurde, die ganze Stelle auf Christus zu deuten, leuchtet ein, und es ist diefs ein recht auffallender Beweis, wie man oft Stellen, ohne nach dem Zusammenhange und Sinn der Worte zu fragen, aus ihrer natürlichen Verbindung herausrifs und einen Sinn in sie hineintrug, der bei unbefangener Prüfung nimmermehr in ihnen gefunden werden kann. Glaubt das christliche Gefühl und die christlich-dogmatische Anschauung dessenungeachtet in dieser Stelle eine durch den Geist Gottes gegebene Hinweisung auf Christus zu finden, so ist das etwas ganz Anderes; nur darf nicht gesagt werden, der Prophet selbst habe dergleichen irgendwie beabsichtigt oder im Sinne gehabt.

Wir kommen jetzt auf diejenigen Stellen des Jesaias, in denen der Prophet wirklich von dem Messias redet. Es zeigt sich darin aber folgender Fortschritt in der Entwickelung der Messiasidee: die Eigenschaften des Messias werden höher, idealer angegeben, seine Hoheit in Krieg und Frieden wird genauer und begeisterter geschildert, die Dauer seiner Herrschaft wird auf ewige Zeiten erweitert. Wir finden aber die nächste Äufserung des Propheten darüber zur Zeit des Ahas ausgesprochen. Die Zeitverhältnisse gaben die Veranlassung. Die Assyrer zogen als Feinde gegen Syrien und das Reich Israel heran; auch Juda wurde von ihnen überschwemmt und gerieth in Abhängigkeit von dem assyrischen Könige. Als diese Ereignisse naheten, verkündet der Prophet den Untergang von Damascus und Samarien durch die Assyrer (c. 8, 4.), auch die Überschwemmung Juda's durch das assyrische Heer als Strafe (c. 8, 8.). Daran aber schliefst er frohe Aussichten in die messianische Zeit, die danach kommen werde; die lästige Dienstbarkeit gegen Assyrien soll aufhören, und zwar durch einen frommen Heldenkönig, den Gott wunderbar dazu ausrüsten, und der das Volk ewig dann beglücken werde. Die Zeitbegebenheiten selbst also führten auf diese Idee; die Abwerfung des assyrischen Joches war nur möglich durch einen Helden, den Jehova selbst stärkte; die Wiederherstellung des Staates konnte nur geschehen durch einen siegreichen Heldenkönig. Daher der feste Glaube und die Zuversicht des Propheten, Gott werde einen solchen senden. Nach dem Unglück kommt auch für den nördlichen Theil Palästina's, der jetzt von Feinden schwer bedrängt ist, Hülfe; die dort mit Heiden untermischte Bevölkerung wird dann aus der Bedrängnifs befreiet und wieder helle Religionserkenntnifs und die wahre Verehrung Jehova's bekommen, und diefs Alles, wenn der siegreiche König kommt, der beide Reiche wieder unter seiner frommen und gerechten Regierung vereinigt. Darum spricht der Prophet: „Doch nicht (bleibt's) dunkel, wo (jetzt) Bedrängnifs ist. Sowie die Vorzeit in Schmach gebracht das Land Sebulon, das Land Naphthali, so bringt die Folgezeit zu Ehren den Strich am See, jen-

seits des Jordan, den Kreis der Heiden" (c. 8, 23.). „Das Volk, das im Finstern wandelt, schauet ein grofses Licht; die da sitzen im Lande der Todesnacht, Licht erglänzt über sie" (c. 9, 1.). Dafs mit dem Lichte (אור גדול) hier nur Befreiung aus der Bedrängnifs, wiederkehrendes Glück gemeint sei, kann ich dem Zusammenhange nach nicht finden. Gerade Galiläa war durch seine zum Theil heidnische Bevölkerung der Verführung zum Götzendienst vorzugsweise ausgesetzt und galt bei den ächten Juden in Judäa defshalb immer für ein halb ketzerisches Gebiet. Das Licht, das ihnen aufgehen soll, deutet daher gewifs hier beides an: wiederkehrendes Glück und reinere Religionserkenntnifs, ja es ist durch das אור גדול, das die Bewohner jenes Landstriches selbst schauen sollen, wohl auch zugleich auf die Person dessen hingedeutet, der ihnen das Glück und die hellere Erkenntnifs selbst bringen soll, d. i. auf den verheifsenen messianischen König, von dem der Prophet genauer also spricht: „Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben; und es ruhet die Herrschaft auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen Wunder, Berather, starker Held, ewiger Vater, Friedensfürst: zur Mehrung der Herrschaft und zum Heil ohne Ende über David's Thron und sein Königreich, es zu festigen und es zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit, von nun an bis in Ewigkeit. Der Eifer Jehova's der Heerschaaren wird Solches thun" (c. 9, 5—6.). Sehen wir bei diesen wie bei den vorigen Worten zunächst ganz ab von der Deutung, welche christliche Überzeugung, die des heiligen Geistes Wehen mit Recht hier verehrt, den Worten giebt, um vor Allem den Sinn, den der Prophet selbst mit seinen Worten verband, ganz zu verstehen: so ist ohne allen Widerspruch zuerst soviel klar: der Prophet denkt auch hier an einen irdischen König auf David's Thron, er erwartet seine Geburt, er denkt ihn sich wunderbar von Gott begabt, um das Königreich, wie es David besessen, von Neuem zu befestigen und zu stützen; kriegerische wie fried-

liche Eigenschaften eines vor allen ausgezeichneten Königs schmücken ihn, und eben in der speciellen Angabe dieser Eigenschaften finden wir den Fortschritt in der Entwickelung der Messiashoffnung. Der neue König wird zunächst hohe, von Gott ihm gegebene wunderbare Weisheit besitzen; denn die Worte Wunder und Berather sind gewifs nach Ewald zusammenzufassen und bezeichnen die wunderbare Weisheit, nach der der König Rath weifs und Rath ertheilt, um immer gut und glücklich zu regieren; sodann wird ihm Heldenstärke eigen sein; denn אֵל גִּבּוֹר, tapferer, starker Held, sagt das ganz bestimmt, und die von Hengstenberg vertheidigte Erklärung der Worte: starker Gott, geht offenbar nur aus dem Streben hervor, dem Messias die göttliche Natur hier zuzuschreiben, von der die Propheten noch gar nichts wissen. Als dritte Eigenschaft ferner wird dem Messias hier zugeschrieben Vatersinn, der sich nie ändert gegen sein Volk; denn die Worte אֲבִי־עַד, ewiger Vater, Vater für immer, zeigen die ununterbrochene Dauer seiner Eigenschaft als Vater, sowie seiner väterlichen Regierung überhaupt, an. Hier eine göttliche Eigenschaft des Messias zu finden, ist nur dem möglich, welcher die Redeweise der hebräischen Poesie ganz verkennt. Eine vierte Eigenschaft endlich ist die Friedensliebe, was die Worte שַׂר־שָׁלוֹם, Fürst des Friedens, ausdrücken. Durch alle diese Eigenschaften aber wird es dem künftigen Könige möglich, die Herrschaft und das Glück des davidischen Thrones und Reiches zu vermehren und durch Gerechtigkeit für immer zu sichern. Dafs das עַד־עוֹלָם, bis in Ewigkeit, hier, wie auch sonst in der hebräischen Poesie, nicht zu urgiren ist, bedarf wohl kaum der Erwähnung, und es hat dabei der Prophet an die im eigentlichen Sinne ewige Dauer des Reiches Christi gar nicht gedacht; denn er spricht von einem irdischen, auf dem Throne David's sitzenden Könige.

Unter dem folgenden Könige Hiskias kommt nun Jesaias abermals in einer seiner Weissagungen auf den zu hoffenden König zurück. Bevor wir jedoch hierauf näher eingehen, müssen wir noch eine früher unter demselben Könige ausgesprochene Weissagung beachten, da man auch in ihr eine

Verkündigung des Messias gefunden hat. Es ist diefs die Stelle c. 28, 16. in der den Untergang Samariens enthaltenden Weissagung. Die historische Lage der Dinge ist zur Zeit dieses Orakels folgende. Nach einem neunjährigen Interregnum war im Reiche Israel der König Hoseas, der Mörder des Pekah, auf den Thron gekommen. Bei der Fortdauer der Gefahr von Assyrien schlofs er sich an Ägypten an und machte mit dem Soh von der äthiopischen Dynastie in Theben, der bei den Griechen Sevechus heifst, ein Bündnifs (2 Kön. 17, 4.). Salmanassar nun, der 734 den assyrischen Thron bestiegen hatte, erschien rasch mit einem Heere vor Samarien, nahm 722 die Stadt ein und führte den Rest der zehn Stämme nach Mesopotamien und Medien (2 Kön. 18, 9—10.). Kurz vor dem Untergange Samariens nun, vielleicht noch vor der Belagerung, ist c. 28. des Jesaias ausgesprochen. Der Inhalt ist: Das Reich Israel geht jetzt unter wegen seiner Ausschweifungen und seiner Gottlosigkeit; daran mögen sich die gottlosen Magnaten in Juda ein Beispiel nehmen; sonst drohet auch ihnen der Untergang. Wer dagegen auf den frommen König Hiskias zu Jerusalem seine Hoffnung setzt, wird nicht nöthig haben, zu fliehen. Diesen letzteren Gedanken spricht der Prophet also aus: „Siehe, ich habe auf Zion einen Stein gegründet, einen bewährten Stein, einen kostbaren Eckstein gegründeter Gründung; wer vertrauet, wird nicht fliehen" (c. 28, 16.). Hier ist vor Allem wohl zu beachten, dafs der Eckstein bereits gegründet ist, also ein schon vorhandener gemeint wird, nicht ein erst zukünftiger, nicht der Messias. Es ist daher ohne Zweifel hier der bereits vorhandene fromme König Hiskias gemeint, der fest und sicher in Zion König bleiben wird. Dafs aber פִּנָּה, Eckstein, häufig bildlich für Haupt, Anführer des Volkes gebraucht wird, zeigen Stellen wie Jes. 19, 13. Sach. 10, 4. 1 Sam. 14, 38. Richt. 20, 2. (vgl. Ps. 118, 22.). Die messianische Deutung der Stelle ist ohne Zweifel erst aus Ps. 118, 22. hervorgegangen; wefshalb auch einige jüdische Erklärer sie schon angenommen haben.

Wir kommen jetzt zu der unter demselben Könige ausgesprochenen Weissagung, welche abermals genauer den Messias selbst schildert. Die Capitel 10, 5. bis c. 12. zu Ende sind nämlich zu einer und derselben Zeit entstanden, etwa um's Jahr 716 v. Chr. Assyrien befand sich damals auf dem Gipfel seiner politischen Gröfse; Medien, Persien, Babylon, Mesopotamien und Syrien waren ihm unterthan; nur Ägypten stand noch unberührt im alten Glanze der Pharaonen da. Wie man früher in Samarien gethan, so schlofs man sich jetzt auch in Juda an Ägypten an, und da Hiskias in Folge dessen den Tribut an Assyrien verweigerte, so war von einem Einfalle des assyrischen Heeres in's Land auf dem Wege nach Ägypten jetzt Alles zu fürchten. Nachdem daher früher der Prophet immer schon mit der assyrischen Invasion gedrohet hatte, wird sein Ton in diesen Capiteln tröstender. Er wendet sich nun gegen Assyrien selbst. Gott hat in seinem Zorn über Israel den König von Assyrien als Werkzeug seiner Strafe gesendet; aber in seinem Übermuthe glaubt dieser nicht, ein blofses Werkzeug zu sein; zur Strafe wird Gott diefs frevelhafte Werkzeug züchtigen. Zwar ist die Strafe für Juda beschlossen und kann nicht zurückgenommen werden; aber Juda wird nicht ganz vernichtet werden, und ehe die Assyrer Jerusalem erreichen, wird der Herr sie vernichten. Nach dieser Vertilgung der Feinde wird unter einem davidischen Fürsten das goldene, messianische Zeitalter eintreten. Von diesem davidischen Fürsten nun spricht der Prophet also: „Dann schiefst ein Reis vom Stamme Isai's aus, und ein Sprofs aus seiner Wurzel bricht hervor. Und es ruhet auf ihm der Geist Jehova's, der Geist der Weisheit und der Klugheit, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Erkenntnifs und Furcht Jehova's. Und sein Wohlgefallen hat er an der Furcht Jehova's, und nicht nach dem Anblick seiner Augen wird er richten, und nicht nach dem Hören seiner Ohren entscheiden. Er richtet mit Gerechtigkeit die Armen und bescheidet mit Billigkeit die Elenden im Volke;

er schlägt das Land mit seines Mundes Geifsel, und mit seiner Lippen Zornhauch tödtet er den Frevler. Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften, und die Treue der Gurt seiner Lenden" (c. 11, 1—5.). Vergleichen wir diese Weissagung auf den Messias mit der früher vom Jesaias gegebenen, so zeigt sich auch hier offenbar ein Fortschritt, zu dem die Zeitverhältnisse selbst die Veranlassung gaben. Dort ward der Messias vorzugsweise noch als siegreicher Held angekündigt, da von ihm die Abwerfung des assyrischen Joches herbeigeführt werden sollte, und dazu gehörten kriegerische Eigenschaften vor allen; hier, wo der Untergang der Feinde, als bereits vorher durch Gottes Macht bewirkt, dargestellt ist, wird der dann kommende davidische Herrscher mehr als von Gottes Geist beseelter, frommer und gerechter Fürst geschildert. Frömmigkeit ist die hauptsächlichste Eigenschaft, die hier an ihm ganz besonders hervorgehoben wird; diese aber, wie die übrigen, schon früher erwähnten Regententugenden, nämlich Weisheit und Stärke, werden hier zugleich nach ihrer Quelle angegeben, und diese ist die Mittheilung des Geistes Gottes, der selbst auf ihm ruhen, d. i. bleibend ihm eigen sein wird. Wir sehen, wie hier der Prophet weiter geht und einen tieferen Blick thut in die Natur des erwarteten Herrschers. Eben weil dieser fromm, und seine Frömmigkeit eine von Gottes Geist selbst gewirkte sein wird, ist auch vollkommen unpartheiische Gerechtigkeit ihm eigen, und gerade darum können die Armen und Elenden im Volke, d. i. die Frommen und Redlichen, sicher Gutes von ihm hoffen; die Frevler aber und Gottlosen müssen die schnelle, unausbleibliche Strafe von ihm fürchten. Seine Regierung wird demnach eine Segen und Heil bringende für das ganze Volk sein. Sehen wir nun aber die dem Messias hier beigelegten Eigenschaften noch genauer an, so finden wir in ihm hier die charakteristischen Tugenden der drei gröfsten Männer des hebräischen Volkes zu dem höchsten Ideale vereinigt, dessen ein hebräisches Herz fähig war. Vom Samuel ist das Erfülltsein vom Geiste Gottes und die hohe,

prophetenähnliche Begabung zur weisen Leitung und Regierung des ganzen Volkes hergenommen, vom David die Kraft in der Regierung, sowohl im Frieden, als im Kriege, und mehr noch die Frömmigkeit, die ihn recht eigentlich erst zu einem Manne nach dem Herzen Gottes machte, und von Salomo endlich die Weisheit und Gerechtigkeit, die sich namentlich auch in den richterlichen Urtheilen desselben glänzend bewährte.

Ist hiernach aber die ganze Regierungsthätigkeit des zu erwartenden Herrschers schon mehr als eine friedliche gedacht und geschildert, so finden wir beim **Sacharja** diese Idee schon wieder weiter entwickelt und namentlich durch den Zusatz der Sanftmuth zu den Eigenschaften des Messias erweitert. Denn es heifst hier, nachdem gesagt worden, dafs Jehova (nicht der Messias) die Stadt Jerusalem beschützen werde gegen ihre Feinde, so dafs kein Bedrücker mehr sie überziehe: „Frohlocke sehr, Tochter Zions, jauchze, Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir; gerecht und siegreich ist er, sanftmüthig und reitend auf einem Esel, auf einem Füllen, der Eselin Sohn" (c. 9, 9.). Hier ist mit dem עָנִי, eigentlich arm, hülflos, was jedoch hier nicht pafst, offenbar die Sanftmuth, Milde und Friedfertigkeit des neuen Herrschers bezeichnet, was auch durch die Worte: reitend auf einem Esel, deutlich ausgedrückt wird; denn der Esel galt gleichsam für das Bild des Friedens (vgl. Matth. 21, 5.). Auch wird in dem nächst folgenden Verse ausdrücklich gesagt, dafs alle Kriegswerkzeuge ausgerottet werden sollen, wefshalb die Wirksamkeit des neuen Königs hier hauptsächlich als eine geistige, eine durch sein sanftes Friedenswort beglückende dargestellt wird; denn gerade durch sie soll er Streitigkeiten schlichten und weithin sein Reich ausdehnen; denn es heifst weiter von ihm: „Und er redet Frieden zu den Völkern, und seine Herrschaft reichet vom Meer zum Meer und vom Strome zu der Erde Enden" (c. 9, 10.). Auch das ist als Erweiterung der Messiasidee wohl zu beachten, dafs hier zuerst die Ausdehnung der

Herrschaft des Messias über die ganze Erde bestimmt ausgesprochen wird. In allen messianischen Weissagungen war bisher nur von einem das jüdische Volk beherrschenden Könige die Rede, und Alles, was von ihm gesagt worden, bezog sich nur auf ihn, insofern er David's Thron einnehmen und Israels König sein sollte; hier dagegen kommt zuerst die bestimmte Vorstellung in die Seele des Propheten, dafs sein Reich eine weit gröfsere Ausdehnung haben und bis zu der Erde Enden reichen werde. Die zuvor vom Micha und Jesaias ausgesprochene Hoffnung, dafs viele, ja alle Völker der Erde sich zu Jehova bekehren und nach Jerusalem strömen würden (s. oben), führte unstreitig auch auf diese Idee, dafs der zu erwartende Herrscher dann auch über die ganze Erde König sein werde. Dafs er es aber nur durch friedliche Mittel, durch seine geistige Wirksamkeit und namentlich seine Sanftmuth sein werde, pafst ganz zu der Vorstellung von der freiwilligen Bekehrung fremder, heidnischer Völker, wie sie von den Propheten jener Zeit ausgesprochen wird.

Haben wir aber bis hierher die Entwickelung der Messiashoffnung verfolgt, so finden wir, und das ist besonders merkwürdig, in dem nächst folgenden Zeitraume von etwa 100 Jahren, d. i. bis in die Zeit der Gefahr und des Unterganges des Staates durch die Chaldäer, keine weitere Entwickelung dieser Idee; denn die Propheten **Nahum, Zephanja, Habakuk** und **Obadja** schweigen ganz davon, und aufser der kurzen Erwähnung bei **Habakuk** (c. 3, 13.), dafs Gott zu Hülfe ziehen werde seinem Volke, zu Hülfe seinem Gesalbten (לְיֵשַׁע אֶת־מְשִׁיחֶךָ), wird weder der Name, noch die Idee eines einstigen Retters des Volkes berührt. Mag nun der nächste Zweck der oben genannten Propheten, die hauptsächlich den Untergang der Feinde des Volkes verkünden, sie abgehalten haben, auf die Idee des Messias einzugehen, oder mag, was wahrscheinlicher ist, in dieser ganzen Zeit die Messiasidee selbst mehr in den Hintergrund getreten sein, da auch da, wo von dem messianischen Heile bei diesen Propheten die Rede ist, statt des Messias immer Gott selbst als unmittelbar handelnd

und als König in der Mitte des Volkes dargestellt wird (Zephanja 3, 15. 17. Habak. 2, 14. 3, 2—15.): genug, es tritt in der Entwickelung der Messiasidee ein auffallender Stillstand ein, der selbst da, wo die Zeitereignisse sie von Neuem anregen, und der nahende Untergang des Staates die Propheten Jeremias und Ezechiel wieder auf sie zurückführt, ebenfalls noch bemerkbar ist. Denn die beiden zuletzt genannten Propheten verkündigen zwar von Neuem die Ankunft eines Messias; allein sie halten nur die früher schon über ihn ausgesprochenen Weissagungen fest, ohne irgend etwas wesentlich Neues über ihn und sein Wirken hinzuzufügen. Es sind die von den früheren Propheten bereits ausführlicher und mit höherer Begeisterung ausgesprochenen Erwartungen, welche hier nur in breiterer, ja selbst matterer Gestalt wiederkehren, so dafs es scheint, als habe erst die vollendete Thatsache des Untergangs Jerusalems und die längere Gefangenschaft des Volkes zu Babel einen neuen, wesentlichen Fortschritt in der Entwickelung der ganzen Idee herbeiführen können. Erst das wirklich hereingebrochene Unglück, die Vernichtung des ganzen Staates und der Sturz des Königshauses selbst, wird unter der Leitung und Einwirkung des göttlichen Geistes die bewegende Veranlassung, dafs die ganze Messiasidee nun im Geiste der Propheten eine Umgestaltung erfährt, wie wir sie bereits im zweiten Theil des Jesaias vollendet vor uns sehen. Für diese Auffassung des Entwickelungsganges der Messiasidee spricht aufserdem die Thatsache, dafs beim Jeremias alle Weissagungen, welche auf den Messias gehen, noch v o r der Zerstörung Jerusalems ausgesprochen sind, also die erst durch's Exil veranlafste Umgestaltung der Idee bei ihm auch thatsächlich noch nicht hätte stattfinden können. Denn die Capitel 1—39. sind bekanntlich vor der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar verfafst, und gerade nur in diesem Abschnitte des ganzen Jeremias sind die Weissagungen auf den Messias enthalten. Beim Ezechiel sind diese Weissagungen zwar schon nach der Zerstörung geschrieben, da sie nur in dem nach dem Untergange verfafsten Abschnitte c. 33—48. vorkommen; allein nach unserer Ansicht entstand ja auch die Umgestal-

tung jener Idee erst während des Exils, und Ezechiel lebte und wirkte zu Anfang desselben, so dafs es recht wohl denkbar bleibt, wie bei ihm noch die ältere Ansicht vorwaltete, und die neu sich bildende Idee vom Messias von ihm noch nicht aufgenommen war. Doch wir gehen jetzt zu den Weissagungen beider Propheten über den Messias selbst über, um zu sehen, inwiefern die oben über sie ausgesprochene Bemerkung auch wirklich ihre Bestätigung findet.

Beim **Jeremias** heifst es: „Siehe, es kommen Tage, da ich aufkommen lasse von David einen gerechten Sprofs, der als König regieret mit Weisheit und Recht und Gerechtigkeit übet im Lande. Zu seiner Zeit wird Juda beglückt werden, und Israel sicher wohnen; und diefs ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Jehova, unser Heil" (c. 23, 5—6.). Ebenso: „Siehe, es kommen Tage, da ich das gute Wort erfülle, das ich geredet vom Hause Israel's und vom Hause Juda's: in selbigen Tagen und zu selbiger Zeit will ich von David einen gerechten Sprofs sprossen lassen, der Recht und Gerechtigkeit übet im Lande. In selbigen Tagen wird Juda beglückt sein, und Jerusalem sicher wohnen, und also wird man sie nennen: Jehova, unser Heil" (c. 33, 14—16.). Ferner: „Und ihr Anführer soll aus ihnen selbst sein, und ihr Herrscher aus ihrer Mitte hervorgehen" (c. 30, 21.). Sodann: „Sie (die Fremden, d. i. die fremden Völker) werden dienen Jehova, ihrem Gott, und David, ihrem Könige, welchen ich ihnen aufstellen werde" (c. 30, 9.). Und endlich: „So spricht Jehova: Es soll dem David nie an einem Manne fehlen, der da sitzet auf dem Throne des Hauses Israel" (c. 33, 17.). Diese letztere Stelle aber findet ihre unzweideutige Erklärung in der Versicherung, die gegen Ende desselben Capitels steht, dafs, so gewifs Gott seinen Bund mit Tag und Nacht und die Satzungen des Himmels und der Erde festgesetzt habe, er ebenso gewifs auch den Samen Jacob's und David's, seines Knechtes, nicht verwer-

fen und aus seinem Samen Herrscher wählen wolle über den Samen Abraham's, Isaak's und Jacob's (c. 33, 25—26.). Aus diesen Stellen über den Messias geht zunächst nun unzweifelhaft hervor, dafs es nur dieselbe Idee ist, wie wir sie bereits bei Micha und Jesaias gefunden, die vom Jeremias hier wieder aufgenommen ist; denn 1) soll der Messias aus dem Hause David's sein; 2) er soll mit Weisheit und Gerechtigkeit regieren; 3) Juda und Israel sollen unter ihm wieder vereinigt sein, und 4) das Volk soll unter ihm sich glücklich fühlen. Vergleichen wir aber diese Äufserungen des Jeremias mit denen des Jesaias und Micha, so macht sich der wesentliche Unterschied fühlbar, dafs die Worte der letztgenannten Propheten über den Messias viel frischer, kräftiger, lebensvoller und begeisterter sind, auch einen viel reicheren Inhalt haben, als die des Jeremias. Wenn dagegen Stähelin gerade aus der Kürze beim Jeremias schliefsen will (S. 77.), dafs die Messiashoffnung im Bewufstsein der Nation schon tiefe Wurzel geschlagen habe, wefshalb der Messias hier auch blofs David genannt, und vom Jeremias die Hoffnung auf ihn selbst in einer Zeit festgehalten werde, wo aller äufsere Anschein dagegen gewesen: so kann ich diese Ansicht nicht theilen. Auch Hoseas (c. 3, 5.) nennt ja schon den Messias blofs David, und die Worte beim Jeremias nehmen, nachdem die früheren Propheten ganz vom Messias geschwiegen haben, die früheren prophetischen Weissagungen über ihn offenbar nur wieder auf, und zwar zum Troste in einer Zeit, in der es dringender, als je, nöthig war, an frühere Weissagungen über einen künftigen grofsen Herrscher aus David's Hause zu erinnern, der, trotz des Anscheines vom Gegentheil, dennoch zuversichtlich kommen und das Volk wieder beglücken werde. Der ihm vom Jeremias beigelegte Name: Jehova, unser Heil (c. 23, 6.), ist, wie Stähelin richtig bemerkt (S. 77.), nur symbolisch zu fassen, ähnlich wie beim Jesaias der Name Immanuel (Jes. 7, 14.); denn nach c. 33, 16. soll ja derselbe Name: Jehova, unser Heil, auch dem Volke in der messianischen Zeit beigelegt werden, welche Stelle, obgleich sie in den LXX. fehlt, nichts desto weniger ihre Beweiskraft behält.

Was indessen neu beim Jeremias erscheint, ist die Erwartung, dafs es dem David nie an einem Manne fehlen solle, der auf dem Throne des Hauses Israel sitzen werde (c. 33, 17.). Der Prophet eröffnet nämlich hiernach die Aussicht, dafs nicht Ein Herrscher für immer auf David's Throne sitzen werde, wie das bestimmt vom Jesaias verheifsen war (c. 9, 5—6.), sondern dafs immerfort Könige in ununterbrochener Reihenfolge aus David's Geschlecht herrschen würden, wie das der Plural מֹשְׁלִים (c. 33, 26.) noch bestimmter ausdrückt. Die frühere begeisterte Idee von einem ewigen Herrscher auf David's Thron erscheint demnach hier offenbar schon abgeschwächt und prosaischer in eine Reihe davidischer Nachkommen, als Herrscher des Volkes, verwandelt. Dafs auch diese Erscheinung unsere oben ausgesprochene Ansicht von den Weissagungen des Jeremias über die Person des Messias nur bestätigt, wird Niemand in Abrede stellen können. Wenn dagegen in der Stelle c. 30, 21. eine Fortbildung der messianischen Hoffnung gefunden wird, so liegt das einzig und allein in der zweifelhaften Auffassung der Worte וְנִגַּשׁ אֵלָי, was man auf den kurz vorher erwähnten neuen Herrscher bezieht und also übersetzt: und er nahe sich zu mir, so dafs daraus gefolgert wird, der neue Herrscher solle gleich einem Priester mit Gott in dem innigsten Verhältnisse stehen (s. Stähelin, S. 78.). Dagegen aber ist zu sagen, dafs eine solche Idee vor dem Exile sich nirgends angedeutet findet, und die Worte selbst hier diese Erklärung keineswegs begünstigen; denn sieht man auf die ganze Stelle im Zusammenhange, so findet man, dafs die Zurückgeführten v. 20. schon collectiv im Singular gefafst sind, worauf die Singular-Suffixa בָּנָיו, seine Söhne, עֲדָתוֹ, seine Versammlung, und לֹחֲצָיו, seine Unterdrücker, unwiderleglich hinweisen. Dieser Gebrauch der Singular-Suffixa geht auch v. 21. fort, wie die Worte אַדִּירוֹ, sein Anführer, מֹשְׁלוֹ, sein Herrscher, u. s. w. deutlich zeigen. Hieraus geht es nun im zweiten Gliede des Verses also fort: „und ich lasse es herzutreten, und es soll mir nahen, nämlich das Volk (וְהִקְרַבְתִּיו וְנִגַּשׁ אֵלָי); denn auch hier ist vom Volke die Rede, wie der folgende allgemeine Zusatz: „Denn

wer ist es, der sein Herz verbürget, um mir zu nahen? spricht Jehova," und mehr noch der gleich folgende Vers: „Und so sollt ihr mein Volk sein, und ich will euer Gott sein" (v. 22.), klar darthun. Dem Sinne nach also durchaus richtig übersetzt de Wette die fragliche Stelle: „Und ich lasse sie herzutreten, dafs sie mir nahen." Zur weiteren Erklärung dient dann die c. 33, 18. gegebene Verheifsung: „Und den Priestern und Leviten soll es nie fehlen an einem Manne vor mir, der da Brandopfer opfert und Speisopfer anzündet und Schlachtopfer verrichtet alle Tage." Die messianische Zeit wird danach auch durch innige, treue Verbindung des Volkes mit Jehova eine glückliche und gesegnete sein. Liegt demnach in jener Stelle nur die Bezeichnung des messianischen Glückes für das Volk, von dem ja vor Allem die Rede ist, und nicht eine nähere Bezeichnung des Messias, von dem hier nur gesagt wird, dafs er aus des Volkes Mitte sein werde, um auch dadurch des Volkes Glück zu bezeichnen, indem es hinfort unter einem eigenen, nicht mehr fremden Herrscher stehen werde: so ist beim Jeremias in der That eine eigentliche Fortbildung der Messiasidee nicht zu finden.

Dieselbe Bewandtnifs hat es mit dem **Ezechiel.** Denn obwohl er den messianischen Herrscher in zwei ihm eigenthümlichen Bildern als die von Gott gepflanzte Ceder (c. 17, 22—24.) und als den von Gott gesetzten einzigen Hirten (c. 34, 23. 37, 24.) darstellt: so sind doch die in diesen Bildern liegenden und mit ihnen bezeichneten Ideen kein weiterer Fortschritt in der Messiashoffnung selbst, sondern dieselben schon früher ausgesprochenen Grundgedanken vom Messias, welche von der reichen Phantasie des Ezechiel gerade in dieser Gestalt vorgeführt werden. Beide Propheten, Jeremias und Ezechiel, erfüllen vielmehr ihren heiligen Beruf, die messianische Hoffnung überhaupt weiter zu entwickeln, hauptsächlich darin, dafs sie die Bedingung des Heiles, die Bufse und Bekehrung des Herzens, zuerst so wahr und tief auffassen und aussprechen, wie kein Prophet vor ihnen, und wir glauben diefs oben überzeugend nachgewiesen zu haben. Das Bild von der Ceder, das Ezechiel

gebraucht, ist aber dieses. Nachdem er die Absetzung und Wegführung des Königs Zedekia zuerst in einem schönen Gleichnifs von einem neu gepflanzten, aber dann ausgerissenen und verdorrenden Weinstock (c. 17, 1—10.), sodann aber eigentlich und mit bestimmter Nennung des Namens (v. 11—21.) geweissagt hat, verkündet er, dafs Gott von dem Wipfel der hohen Ceder ein zartes Reis abbrechen und auf einen hohen und erhabenen Berg pflanzen werde (v. 22.), worauf er also fortfährt: *Auf einen hohen Berg Israels will ich es pflanzen, und es wird Zweige treiben und Frucht bringen und eine herrliche Ceder werden; und es werden unter ihm wohnen allerlei Vögel, allerlei Geflügel; im Schatten seiner Zweige werden sie wohnen"* (v. 23.). *„Und alle Bäume des Feldes sollen erkennen, dafs ich Jehova den hohen Baum erniedrigt und den niedrigen Baum erhöhet habe, dafs ich den grünen Baum ausgedorret und den dürren Baum grünend gemacht habe. Ich, Jehova, habe es geredet und thue es"* (v. 24.). Auch hier wird der kommende messianische Herrscher als abstammend von einer hohen Ceder, d. i. David's Haus, ferner als seinem Volke und selbst andern Völkern Ruhe und Glück bereitend dargestellt. Auch sollen Alle erkennen, dafs Gott ihn gegeben und also erhöhet habe. In einer andern Weissagung aber (c. 21, 25—27.) spricht Ezechiel von der Krone des Zedekia, die ihm abgenommen werde, und von der er sagt: *„Verstört, verstört, verstört will ich sie machen* (עַוָּה עַוָּה עַוָּה אֲשִׂימֶנָּה, eigentlich: zur Zerstörung, Zerstörung, Zerstörung werde ich sie machen, v. 27., hebr. v. 32.); *auch soll sie nicht sein, bis der kommt, dem das Gericht gehört, und dem ich's gebe."* Hier ist das Wort *Gericht* (הַמִּשְׁפָּט) bezeichnend für den kommenden Retter. Er soll richten über Israel und alle Völker; seine königliche, besonders richterliche Würde wird hervorgehoben, wie wir sie früher auch beim Jesaias (c. 11, 1—5.) bezeichnet fanden. Allgemeiner aber noch wird in folgender Stelle auf den Messias hingedeutet: *„Zu selbiger Zeit*

(nämlich wo Nebukadnezar auch Ägypten erobert) will ich ein Horn dem Hause Israel's wachsen lassen" (c. 29, 21.). Das Wort קֶרֶן, Horn, wird überhaupt als Symbol der Macht und Stärke gebraucht, so namentlich Ps. 132, 17.; daher auch der Plural קְרָנַיִם (Amos 6, 13.) geradezu für Kräfte steht. Der Sinn obiger Stelle ist demnach: Zu selbiger Zeit will ich dem Hause Israel's Macht schenken. Dafs auf die Macht des Messias damit hingedeutet wird, läfst sich nicht verkennen; allein seine Person selbst ist nicht erwähnt. Anders dagegen verhält es sich mit den Stellen, in denen von einem Hirten die Rede ist, den Gott dem Volke geben werde. Nachdem nämlich c. 34. Jehova selbst sich als den treuen Hirten bezeichnet hat, der von nun an selbst auf die Schafe achten und nach ihnen sehen wolle, da die bisherigen Hirten der Heerde sie zerstreuet und verwahrlost hätten (v. 7—22.), spricht er also weiter: „Und ich will einen einzigen Hirten (רֹעֶה אֶחָד) über sie setzen, der sie weiden soll, meinen Knecht David; der soll sie weiden und ihr Hirte sein" (v. 23.). „Und ich, Jehova, will ihr Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte" (v. 24.). Auf dieselbe Idee aber kömmt Ezechiel noch ein Mal c. 37. zurück. Er redet von v. 15. an von der Wiedervereinigung der beiden Reiche Juda und Israel, und Jehova trägt ihm auf, zwei Stäbe zu nehmen, den einen mit dem Namen Juda, den andern mit dem Namen Israel zu beschreiben und beide in seiner Hand zu vereinigen, um so dem Volke die Wiedervereinigung beider Reiche zur messianischen Zeit symbolisch zu bezeichnen. Nachdem nun für beide die Rückkehr verheifsen (v. 21.), lauten also die Worte weiter: „Und ich mache sie zu Einem Volke im Lande; und Ein König soll ihrer aller König sein; und sie sollen nicht mehr zwei Völker sein und sich nicht mehr trennen in zwei Königreiche" (v. 22.). „Und mein Knecht David soll König über sie und einziger Hirt (רֹעֶה אֶחָד) für sie alle sein" (v. 24.). „Und mein Knecht David soll ihr Fürst sein ewiglich" (v. 25.). Es ist wohl kaum nöthig, nach diesen

deutlichen und bestimmten Worten noch darauf hinzuweisen, wie hier mit dem einigen Hirten dasselbe bezeichnet ist, was wir früher vom Messias als König des Volkes verheifsen sahen; ja die Verbindung beider Wörter, מֶלֶךְ und רֹעֶה, v. 24. läfst darüber wohl nicht den mindesten Zweifel übrig. Ebenso ist der zukünftige König hier ebenfalls mit dem Namen David bezeichnet, wie wir es bei Hoseas (c. 3, 5.) und Jeremias (c. 30, 9.) bereits gesehen haben. Auch die Wiedervereinigung beider Reiche zu einem Ganzen ist schon vom Hoseas (c. 3, 5. 1, 11.) bestimmt ausgesprochen worden. Da nun im Ezechiel weiter keine Hinweisungen auf den Messias enthalten sind, so wird unser oben über ihn ausgesprochenes Urtheil wohl gerechtfertigt erscheinen, und wir haben in der Entwickelung der Messiasidee in der That hier einen Ruhepunkt und einen gewissen Abschlufs gefunden, da erst gegen Ende des Exils die ganze Idee in neuer Gestaltung und Fassung hervortritt.

Wir kommen nämlich jetzt auf die wichtige Erscheinung, wie der Geist Gottes die bisher immer mit dem Messias verbundene Königsidee und Vorstellung irdischer Herrschaft und Herrlichkeit durch das Schicksal des Volkes und die eben vorgehenden Ereignisse in der Völkergeschichte, namentlich die gewaltigen Eroberungen und Fortschritte des Cyrus, welche die Juden im Exil erlebten, also umgestaltet, dafs statt des königlichen Herrschers jetzt ein Prophet, als Knecht Gottes, der Mittel- und Angelpunkt aller messianischen Hoffnung wird. Wollen wir die geschichtliche Veranlassung dazu näher in's Auge fassen, so kann es nur diese sein. Nach der Zerstörung Jerusalems war der letzte König aus dem Hause David's, Zedekia, geblendet und in Ketten nach Babylon geführt, nachdem alle seine Söhne vor seinen Augen hingerichtet waren (2 Kön. 25, 7.); der früher schon in's Exil geführte König Jojachin aber schmachtete bis zum 37. Jahre nach seiner Wegführung zu Babylon im Gefängnifs (2 Kön. 25, 27.), und die Hoffnung auf die Wiederherstellung des davidischen Thrones und eines messianischen Herrschers aus David's Geschlecht mufste durch solche Thatsachen auf's Tiefste erschüttert werden. Dazu kam, dafs eine grofse

Menge von Exulanten sich in der Gefangenschaft zu dem heidnischen Cultus hinneigte und ihrer väterlichen Religion nicht treu blieb; weſshalb in der Seele frommer und treuer Jehovaverehrer von selbst der Gedanke aufsteigen muſste, daſs solche vom väterlichen Glauben Abtrünnige auch der Rückkehr in's Vaterland und der herrlichen messianischen Zukunft nicht werth seien, daſs, wenn Gott jene Zeit nun wirklich heraufführen solle, erst eine Umwandlung des gefangen gehaltenen Volkes und ein Gericht über die Frevler voraufgehen müsse, und daſs vor Allem eine Wiederherstellung der Religion und des ächten Jehovadienstes noth thue. Dazu aber schien ein Mann mit prophetischem Sinn und Geiste mehr berufen, als ein mit äuſserer, königlicher Macht bekleideter Herrscher, zumal auf einen solchen jetzt weniger, als je, zu rechnen war. Auch waren es im Exile selbst gerade die Propheten, die für Religion und Aufrechthaltung des Jehovacultus mit unermüdlichem Eifer und unter den härtesten Schmähungen und Verfolgungen von Seiten der Heiden, wie ihrer eigenen frevelhaften Glaubensgenossen, fortwirkten und festhielten an der Wiederkehr einer glücklicheren Zeit. Der Gedanke, daſs ein solcher, von Gott wunderbar dazu ausgerüstet, wie einst Moses und Samuel, das Volk leiten und das wahre theokratische Reich wiederherstellen werde, lag um so näher, als auch schon früher das Volk ohne Könige gewesen und einen Gottesstaat gebildet hatte; ja die Fortschritte des Cyrus, welche die Hoffnung erregten, daſs er bald auch Babylon erobern und dem jüdischen Volke dann die Rückkehr in's Vaterland und die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels gestatten, ja wohl selbst begünstigen und befördern werde, trugen dazu bei, jetzt immer mehr an eine Wiederaufrichtung des jüdischen Staates ohne einen eigenen jüdischen König zu denken. Denn erwartete man von dem Cyrus die Rettung, so kam man nothwendig ab von der Erwartung, daſs aus des Volkes Mitte ein siegreicher König aufstehen und die Befreiung bewirken werde. Darum die Erscheinung, daſs **im zweiten Theil des Jesaias** nirgends mehr von einem solchen König, als Wiederhersteller des Reiches,

nirgends mehr von einem Nachkommen des David, der den väterlichen Thron wieder besteigen und das Volk beherrschen und beglücken werde, die Rede ist. Alles Große und Hohe, was einst vom Messias, als dem königlichen Herrscher, verkündet wurde, ist hier übertragen auf den Knecht Gottes, dessen Wirksamkeit nun nach geänderter Ansicht der Dinge und dem wirklichen Bedürfniſs des nach Rettung verlangenden Volkes gedacht und geschildert wird. Bevor wir daher zu der Frage übergehen, wer mit dem Knechte Gottes vom Propheten gemeint sei, müssen wir erst die Schilderung, die er von demselben giebt, vorausschicken, um klar zu sehen, wie er sich denselben dachte, und welche Wirksamkeit er ihm zuschrieb.

Aus den zahlreichen Stellen nun, die von ihm handeln, geht folgendes Bild von ihm hervor. Der Knecht Gottes, wie ihn wiederholt der Prophet nennt, ist von Mutterleibe an von Gott berufen und zu seinem Knechte gebildet (c. 49, 1. 5.); Gott hat ihn erkoren und auserwählt (c. 49, 7. 43, 10.) und seinen Geist auf ihn gelegt (c. 42, 1.), der nun auf ihm ruhet (c. 61, 1.); er hat ihn vor Allem mit der Kraft der Rede ausgerüstet (c. 49, 2.); denn er ist von Gott gelehrt (c. 50, 4—5.), und Gott hat seine Worte ihm in den Mund gelegt (c. 51, 16. 59, 21.). Gott hat Wohlgefallen an ihm; er hält ihn aufrecht, bewahrt, behütet, stärkt ihn (c. 42, 1. 6. 49, 2. 5. 51, 16.). Sein Beruf ist, Israel in der Gefangenschaft aufzurichten und zu trösten und einst die Geretteten Israel's zurückzuführen (c. 49, 6.). Er soll den Leidenden frohe Botschaft bringen und den Gefangenen die Öffnung ihres Kerkers verkünden (c. 61, 1—3. 49, 9.); er soll für Zion und für die bekehrten Sünder in Jacob ein Erlöser sein (c. 59, 20.). Ferner aber soll er den Völkern das Recht, d. i. die wahre Religion, verkündigen (c. 42, 1. 4.) und ein Licht, d. i. Erleuchter, für alle Nationen sein (c. 42, 6.), auf daſs Jehova's Heil bis an's Ende der Erde dringe (c. 49, 6.).

Gottes Werk soll durch seine Hand gedeihen (c. 53, 10.); denn er ist zum Bundesmittler von Gott gemacht (c. 42, 6. 49, 8.), also dafs er Gründer und Fürst des neuen, von Gott selbst beherrschten Reiches werden soll (c. 49, 6—8. 51, 4—5.). Nicht anmafsend, lärmend und herrisch tritt er auf, mit Milde verkündigt er den Verzagten und Leidenden das wahre Recht, d. i. die wahre Religion (c. 62, 2—3.). Jetzt ist er von Menschen verachtet und verabscheuet (c. 49, 7.); denn er ist elend, gleich den Elendesten (c. 42, 19); Viele entsetzen sich vor ihm (c. 52, 14. 53, 2.). Umsonst hat er sich bisher abgemühet; aber sein Lohn ist bei Jehova (c. 49, 4.), bei dem er geehrt ist, und der ihn stärkt (c. 49, 4—5.). Gott ist mit ihm und schafft ihm einst Recht (c. 50, 8—9.). Verachtet, verlassen, schmerzbeladen, wie er war, hielten ihn Viele für von Gott gestraft, geschlagen und geplagt (c. 53, 3—4.); aber er duldete stellvertretend für das Volk, dessen Krankheit und Schmerzen er auf sich lud (c. 53, 4.), und für dessen Sünden und Missethaten er Strafe litt (c. 53, 5—6.). Still (c. 50, 6—7.), gleich einem Lamme, das zur Schlachtbank geführt wird, litt und starb er für die Sünde des Volkes (c. 53, 7—8.); bei Frevlern und Gottlosen ward er, der Unschuldige, in dessen Munde kein Trug war, begraben (c. 53, 9.). Dafür aber, dafs er das Schuldopfer gewesen und sein Leben hingegeben hat in den Tod, indem er die Sünden Vieler trug, dafs er zu den Übelthätern gerechnet ward und doch für die Übelthäter betete (c. 53, 10. 12,), dafür wird Gott ihn hoch verherrlichen (c. 52, 13. 55, 5.). Frei von Leiden, soll er noch Viele durch seine Weisheit zur Gerechtigkeit führen und ihrer Sünden Last erleichtern (c. 53, 11.); er soll noch lange leben und Nachkommen schauen (c. 53, 10.); unter Mäch-

tigen soll sein Loos sein, und mit Helden soll er Beute theilen (c. 53, 12.); zum Herrscher der Völker, zum Fürsten und Gebieter der Völker hat ihn Gott gemacht (c. 55, 4.); Völker werden über ihn frohlocken, und Könige vor ihm verstummen (c. 52, 15.).

Überläfst man sich unbefangen dem Totaleindruck, den diese Schilderung des Knechtes Gottes hervorbringt, so wird man nicht umhin können, die Wirkung des göttlichen Geistes auf's Tiefste zu verehren, da er diese bestimmten Vorstellungen und Ahnungen von dem künftigen Retter, wie sie im Erlöser fast buchstäblich in Erfüllung gingen, schon jetzt in der Seele des Propheten hervorrief. Denn wenn auch immerhin Einzelnes, eigentlich und wörtlich gefafst, auf die Person Christi keine Anwendung findet, und man eben defshalb bei solchen Stellen zur allegorischen Erklärung sich gezwungen sah: so thut der Prophet hier doch Blicke in die Zukunft, und seine Anschauung von dem künftigen Erlöser enthält so viele klare und bestimmte Züge von dem Bilde, das in Christo verwirklicht ward, dafs hier die Wirkung einer höheren Macht verkennen, gleichbedeutend ist mit vollkommenem und entschiedenem Stumpfsinn, der von Gottes Geist nichts spürt, und wenn er die augenfälligsten Wirkungen desselben vor sich sieht. Mit vollem Rechte wird daher schon in der ältesten christlichen Kirche Jesaias der Evangelist und Apostel des A. T. genannt. Denn folgende Ideen von dem Knechte Gottes liegen klar und offen hier ausgesprochen vor Augen: 1) er ist Verkünder und Verbreiter der wahren Religion; 2) er leidet stellvertretend für des Volkes Sünden; 3) er wird nach dem Tode leben und hoch verherrlicht werden von Gott. Die prophetische Wirksamkeit desselben tritt aber am stärksten hervor; denn davon und von seiner Ausrüstung dazu ist am meisten die Rede, und selbst das stellvertretende Leiden wird von ihm nur in der verachteten, unscheinbaren Gestalt eines prophetisch wirkenden Mannes übernommen, und die Verherrlichung danach ist nur die Belohnung dieses Leidens und seines Wirkens

als Prophet überhaupt. Ist diefs aber unläugbar, so ist die nächste und wichtigste Frage: Wen dachte sich der Prophet selbst unter dem Knechte Gottes?

Die Vieldeutigkeit des an sich unbestimmten Ausdrucks עֶבֶד יְהוָֹה, Knecht Jehova's, sowie der Umstand, dafs unser Verfasser selbst den Ausdruck an verschiedenen Stellen in verschiedenem Sinne gebraucht, ist der Hauptgrund, wefshalb so viel Dunkelheit und darum so viel Streit über die wahre Bedeutung dieses Namens beim Jesaias geherrscht hat und zum Theil noch herrscht. Gehen wir daher ruhig und besonnen an die Untersuchung der Sache selbst! Mit dem Namen עֶבֶד יְהוָֹה werden im A. T. theils Propheten, theils Könige, theils fromme, Gott geweihete Männer überhaupt bezeichnet. So wird Moses, der 5 Mos. 34, 10. Hos. 12, 14. ausdrücklich als Prophet (נָבִיא) bezeichnet ist, auch bestimmt עֶבֶד יְהוָֹה genannt (4 Mos. 12, 7. 5 Mos. 34, 5. Jos. 1, 1. 2. 13. 15.); auch Josua (Jos. 24, 29. Richt. 2, 8.), David (1 Kön. 11, 32. 14, 8. 2 Kön. 8, 19. Ps. 18, 1. 36, 1. 89, 4. 21.), Hiob (Hiob 1, 8. 2, 3. 42, 8.) und alle Propheten (Jerem. 7, 25. 26, 5. 29, 19. 44, 4. Amos 3, 7.) heifsen so. Sodann aber wird auch das ganze Volk Israel, sofern es aus Verehrern Jehova's bestand, im Gegensatz zu den Heiden עֲבָדַי, meine Knechte, oder collectiv עַבְדִּי, mein Knecht, genannt (Jerem. 30, 10. 3 Mos. 25, 55.), und unter ihm besonders wieder der frömmere Theil der Nation (Ps. 113, 1. 134, 1. 34, 23. 69, 37.). Der Plural עַבְדֵי יְהוָֹה ist hier vorzugsweise gebräuchlich. Endlich aber ist beim Ezechiel schon der Messias selbst so genannt; denn in der Rede Gottes heifst er ausdrücklich עַבְדִּי, mein Knecht (Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. 25.). Nach diesen wirklich vorkommenden Bedeutungen und Beziehungen des Ausdrucks ist es nicht zu verwundern, dafs alle nach der Reihe auch beim Jesaias in den Worten עֶבֶד יְהוָֹה gefunden worden sind. So hat man 1) folgende Könige damit bezeichnet geglaubt: den Cyrus, weil er als Befreier der Juden aufgetreten sei; den Usias, weil er, von der Pest befallen, diese Krankheit als Strafe für die Sünden des Volkes gelitten habe; den Hiskias, indem man der Krankheit desselben dieselbe Bedeutung gab, und

endlich den **Josias**, der in einem Feldzuge gegen den Pharao von Ägypten umkam. Von einer Widerlegung aller dieser Ansichten kann man aber um so eher absehen, als der Inhalt der oben gegebenen Schilderung vom Knechte Gottes sie alle von selbst widerlegt. Andere haben daher den Ausdruck 2) auf einen **bestimmten Propheten** bezogen und den **Jeremias** oder den **Jesaias** selbst darunter verstanden. So wenig auf den Einen, als auf den Andern pafst jedoch das Ganze der grofsen Verheifsung. Noch Andere haben 3) das **ganze jüdische Volk** für den Knecht Gottes angesehen und sich dabei auf bestimmte Stellen berufen, in denen allerdings mit diesem Namen das Volk Israel vom Propheten gemeint ist, z. B. c. 41, 8. c. 44, 1. 2. 21. Dagegen aber sprechen wieder andere Stellen, in denen der Knecht Gottes geradezu dem Volke Israel entgegengesetzt wird, z. B. c. 49, 3. 50, 10., und ebenso der Inhalt der ganzen Schilderung, der in vielen wesentlichen Punkten nimmermehr auf das ganze Volk pafst. Daher hat man 4) **nur den frömmeren Theil des Volkes** darunter verstanden und sich abermals auf Stellen berufen, die allerdings gerade diesen Theil des Volkes mit dem Namen Knecht Gottes bezeichnen; so c. 65, 8—9. 13—15. 63, 17. u. s. w. Aber auch auf ihn will nicht Alles passen, was sonst noch vom Knechte Gottes verkündet wird. Man hat daher die Grenze noch enger gezogen und 5) **nur den Prophetenstand** damit bezeichnet geglaubt. Allein wenngleich wirklich Vieles dadurch klar wird und sich fassen läfst, so bleiben nichts desto weniger Stellen, in denen nicht von mehreren Propheten, sondern von einer ganz bestimmten einzelnen Persönlichkeit die Rede ist. Gerade diefs aber führte auf die schon von den Juden aufgestellte Ansicht, es sei 6) **der Messias selbst** damit gemeint. Gerade neuere Theologen haben wieder diese Deutung als die einzig richtige geltend zu machen gesucht, Einwendungen dagegen aber, wie z. B., dafs doch auch zuweilen im Plural von ihm gesprochen werde (so c. 44, 26. 53, 8.), wenig oder gar nicht beachtet. Nach diesen verschiedenen, dem עֶבֶד יְהוָה gegebenen Deutungen wird man die von den Talmudisten gege-

bene Vergleichung nicht ganz unpassend finden, wonach sie namentlich das 53. Capitel einen Schuh nennen, den der Prophet hingeworfen habe, um ihn den verschiedensten Personen anzupassen. Bei so bewandten Umständen bleibt denn nichts Anderes übrig, als den Sprachgebrauch, den unser Verfasser selbst mit dem Ausdruck verbindet, möglichst genau zu erforschen und zu dem Ende sämmtliche Stellen, in denen er den Ausdruck gebraucht, in ihrem Zusammenhange aufzufassen und zu vergleichen, um so den Sinn zu erkennen, den er selbst in jene Worte legt. Sollte es danach auch in einzelnen Stellen immerhin noch zweifelhaft bleiben, wie er gerade in dem einzelnen Falle den Ausdruck meine, im Ganzen wird und mufs es klar werden, welche Idee er mit demselben verbindet.

Die Stellen nun, in denen der Ausdruck selbst beim Jesaias vorkommt, sind folgende: c. 41, 8. 9. c. 42, 1. 19. c. 43, 10. c. 44, 1. 2. 21. 26. c. 45, 4. c. 48, 20. c. 49, 3. 5. 6. c. 50, 10. c. 52, 13. c. 53, 11. c. 54, 17. c. 56, 6. c. 63, 17. c. 65, 8. 9. 13. 14. 15. c. 66, 14. Aufser diesen Stellen findet sich eine nicht geringe Anzahl solcher, in denen ebenfalls augenscheinlich von dem Knechte Gottes die Rede ist, ohne dafs er ausdrücklich genannt wird, z. B. c. 51, 16. c. 59, 20. c. 62, 11. c. 52, 13—15., das ganze c. 53. u. s. w., und diese sind nicht weniger wichtig, um den Begriff des Ausdrucks zu bestimmen. Als Resultat der Vergleichung und Prüfung sämmtlicher Stellen ergiebt sich nun, dafs von **c. 40—48.** mit dem Ausdrucke fast durchweg vom Propheten das Volk Israel, als moralische Person gedacht, bezeichnet wird. Hier herrscht gar kein Zweifel; denn in den meisten Stellen sagt es der Prophet ausdrücklich, dafs er *Israel* meine; er stellt es fast überall den Heiden gegenüber; so c. 41, 8. 9. c. 43, 10. c. 44, 1. 2. 21. c. 45, 4. c. 48, 20. Nur in zwei Stellen (c. 42, 1. 19. u. c. 44, 26.) macht er in diesem Abschnitt schon eine Ausnahme; denn in beiden Stellen spricht er offenbar nicht vom ganzen Israel, da er in der ersten von dem Knechte Gottes schon v. 6. ausdrücklich sagt, dafs er ihn zum Bundesmittler des Volkes (לִבְרִית עָם) machen werde, ihn also vom Volke bestimmt un-

terscheidet; in der zweiten Stelle aber (c. 44, 26.) ist durch das zweite Glied des Verses: seiner Boten Rath (עֲצַת מַלְאָכָיו), das erste Glied desselben: seines Knechtes Ausspruch (דְּבַר עַבְדּוֹ), so bestimmt erklärt, dafs unter Knecht hier kein Anderer, als die Boten Gottes, d. i. die Propheten, verstanden werden kann. Gerade diese Stellen aber bilden den Übergang zu der Collectivbedeutung Prophet, in der von c. 49—53. der Ausdruck hauptsächlich gebraucht wird. Die Propheten, als die frömmsten Glieder des Volkes und als die von Gott erwählten und bestimmten Werkzeuge zur Verkündigung seines Willens, werden aus dem ganzen Volke Israel vorzugsweise hervorgehoben und mit dem Namen עֶבֶד יְהוָֹה bezeichnet. Sie bilden in ihrer Gesammtheit recht eigentlich den Knecht Gottes, und der Singular ist hier ebenso natürlich von dem ganzen Stande der Propheten zu fassen, wie er zuvor von dem ganzen Volke gesagt war, und wie ja im Hebräischen der Name Jacob oder Israel für alle Israeliten oder der Name einer Stadt, z. B. Jerusalem, für alle Bewohner derselben gesetzt werden kann. Dafs aber unser Verfasser wirklich häufig von einer Mehrheit von Propheten spricht, die mit ihm zugleich im Exile wirkten, setzen Stellen wie c. 40, 1. 41, 22. und ähnliche aufser Zweifel, und der gleichsam wider seinen Willen da zum Vorschein kommende Plural, wo er grammatisch mit Bezug auf den Singular: Knecht Gottes, im Singular weiter sprechen sollte, aber, weil er mehrere Individuen dabei im Sinne hat, ihm unbewufst der Plural entschlüpft (c. 44, 26. c. 53, 8.), giebt hinreichend Zeugnifs, in welchem Collectivsinne hier der Name: Knecht Gottes, gebraucht ist. Da nun aber der Prophet sich selbst auch mit jenem Collectivnamen mitbezeichnet, er dabei also auch an sich selbst, und oft vorzugsweise, denkt, so ist es erklärlich, warum man in einzelnen Stellen oft nur d e n redenden Propheten selbst mit dem Namen bezeichnet sieht. Er spricht in diesen Stellen wirklich von sich, aber im Namen seines Standes; so c. 49, 1 ff. c. 42, 1 ff. c. 50, 4 — 10., vgl. c. 48, 16. c. 61, 1—3. Je mehr er nämlich sich selbst dabei im Sinne hat, und darauf deutet der Anfang aller jener

Stellen hin, desto mehr passen auf ihn selbst alle die Prädicate, die nun zunächst folgen; je mehr er aber im Fortgang seiner Rede den Blick erweitert, und sein ganzer Stand ihm vorschwebt, desto mehr spricht er dann in Ausdrücken, die nicht mehr auf die einzelne Person des redenden Propheten, sondern auf die Gesammtheit seines Standes gehen (vergl. c. 49, 6 ff. c. 42, 4 ff. c. 50, 10.). In Folge dessen aber tritt nun eine Erscheinung ein, die vor Allem wichtig und doch zugleich auch psychologisch erklärlich ist. Bei der dem Propheten vorschwebenden Idee seines ganzen Standes, den er in höchster Idealität denkt, verkörpert sich sein Ideal unwillkürlich zu einer bestimmten Individualität, einer einzelnen hocherhabenen Persönlichkeit, von der er sich selbst sehr wohl im Gefühl und Ausdruck unterscheidet. Es schwebt ihm in einzelnen Stellen, namentlich c. 52, 13—53, 12., ein bestimmtes Individuum seines Standes vor der Seele, von dem er zum Theil im höchsten Grade das ausspricht, was er sonst von sich und den Propheten überhaupt, aber in geringerem Maſse ausgesagt hat (vgl. c. 50, 6—10. c. 49, 6—7.), zum Theil aber auch noch Neues und Höheres hinzufügt (vgl. c. 53, 6. 9—12.). Gerade hier sehen wir die Prophetengabe in ihrer höchsten Kraft und Begeisterung; denn bis zu dieser hocherhabenen Anschauung, zu diesem deutlichen Ahnen und Schauen des zukünftigen Retters erhebt sich in dem Grade und bis zu der Deutlichkeit kein Prophet, weder vor, noch nach unserm Verfasser. Es ist daher hier ohne Widerrede mit dem עֶבֶד יְהוָה der Messias selbst auch in der Seele des Propheten gemeint. Denn daſs er sich selbst von ihm mit klarem Bewuſstsein unterscheidet, zeigt c. 53, 1., wo er durch die Worte: „Wer glaubte unserer Botschaft" (לִשְׁמֻעָתֵנוּ), klar und bestimmt sich selbst und die Propheten überhaupt bezeichnet und gleich darauf v. 2. ganz objectiv von dem Einen spricht, von dem er weissagt, und von dem er bis zu Ende des Capitels zu sprechen fortfährt; ja er sagt Dinge von ihm aus, die er von sich selbst und von andern Propheten geradezu in Abrede stellt. So namentlich seine vollkommene Unschuld (v. 9., vgl. v. 4—6. 12.), während er doch bestimmt sich selbst

und alle Propheten als mit Sünde und Schuld behaftet darstellt; denn er schliefst sich selbst offenbar mit in den Worten ein: „Und wir wurden wie ein Unreiner alle, wie ein besudelt Kleid alle unsere Gerechtigkeit; und wir welkten wie ein Blatt, wir alle, und unsere Missethaten rissen wie ein Sturm uns fort" (c. 64, 6., vgl. c. 42, 24. c. 59, 9—12.). Dagegen ist festzuhalten, dafs er den Einen, von dem er hier redet, nicht erst in fernster Zukunft auftretend denkt, sondern er ist ihm bereits vorhanden, er hat bereits die Schmach, die Leiden, den Tod als Strafe für des Volkes Sünden erlitten; denn, was man auch sagen mag, es ist unleugbare Thatsache, dafs der Prophet diefs Alles als etwas bereits Vergangenes beschreibt und in lauter Praeteritis ausdrückt, während er sehr wohl Alles, was er von der Verherrlichung dieses Einen sagt, erst von der Zukunft weissagt und in lauter Futuris ausspricht. Er steht mithin selbst mit seiner Verkündigung zwischen Vergangenheit und Zukunft, blickt auf das Eine, als schon vergangen, zurück und sieht das Andere, als erst noch kommend, voraus. Die im Exile von den Propheten, auch von dem ihm als Ideal hier vorschwebenden Knechte Gottes, erlittenen Leiden sind ihm wirklich geschehene Thatsachen; er erklärt, er deutet sie nur von dem Einen, von dem er hier redet; die Verherrlichung desselben aber ist ihm erst zukünftig, und sie beginnt bald, und zwar mit der nahen Befreiung seines Volkes aus der Gefangenschaft. Dann kehrt er zum Leben zurück und wird den herrlichen Lohn empfangen, den ihm Gott bereitet. Gerade hieraus sehen wir, wie unser Prophet in seinen Zeitverhältnissen lebte, an ihnen hing und von ihnen getragen ward, und wie der Geist Gottes gerade sie als Mittel benutzte, um ihn zu der herrlichen Ahnung und den wunderbaren Aussprüchen zu führen, die wir in seiner Verkündigung vor Augen haben. Denn auch die Idee des Wiederauflebens, die wir hier zu allererst in der Bibel finden (c. 53, 10.), ward zunächst vermittelt durch die Bekanntschaft, die man im Exile mit dem Zendavesta machte, in dem eine leibliche Auferstehung durch einen belebenden Thau gelehrt wird (vgl. Jes. 26, 19., s. meine Unsterblich-

keitslehre, S. 8—10.). Der für des Volkes Sünden Gestorbene wird wieder lebendig und wird noch lange glücklich und verherrlicht fortleben: das ist die Idee, die der Prophet hier ausspricht, und womit er, ohne es selbst zu ahnen, auf die grofse Thatsache im Leben des Erlösers selbst hinweisen mufs. Wohl fassen diejenigen, welche auch im 53. Cap. noch an den Collectivbegriff des ganzen Prophetenstandes denken, die Worte: „Er wird Nachkommen schauen, lange leben, und Jehova's Angelegenheit wird gedeihen in seiner Hand" (c. 53, 10.), also, dafs der Prophetenstand in seinem noch lebenden Theile diefs Glück haben werde, während vorher von dem in den Leiden umgekommenen Theile desselben die Rede gewesen sei; allein wenn wirklich, wie wir oben nachgewiesen zu haben glauben, in dem ganzen Capitel ein bestimmtes Individuum unserem Verfasser vorschwebt, so kann auch hier nur dasselbe Individuum gemeint sein, und wenn kurz vorher von einem Sterben und Begrabenwerden desselben die Rede war (v. 8—9.), so mufs nothwendig hier, wenn er noch Nachkommen schauen und lange leben soll (יַאֲרִיךְ יָמִים, eigentlich: er wird verlängern die Tage, nämlich seine Tage, für: er wird noch viele Tage leben, vgl. 5 Mos. 4, 26. 40. c. 5, 33. c. 17, 20.), auch an ein Wiederaufleben desselben gedacht werden, was der hier gegebenen Verheifsung, wenn sie in Erfüllung gehen soll, doch erst vorangegangen sein mufs. Es ist aber diese Idee, wie sie aus dem Zendavesta unserm Verfasser bekannt geworden war, hier zunächst nur auf den Frömmsten und Besten des ganzen hebräischen Volkes übertragen; c. 26, 19. wird sie schon auf die frommen Israeliten überhaupt ausgedehnt, während die Andern noch im Scheol bleiben müssen und nicht wieder aufleben können (c. 26, 14.); beim Ezechiel aber, c. 37, 1—14., wird schon das Wiederaufleben aller Israeliten, des ganzen Volkes, zur messianischen Zeit gehofft und verkündet. Wie aber hier der Geist Gottes unsern Propheten durch Zeit und Umstände auf den ersten Gedanken an eine Auferstehung des Messias führte, so führte er ihn auch durch die in seinem Geiste bereits vorhandenen Ideen auf die Vorstellung eines stellvertretenden Leidens

und Sterbens des Messias. Denn dafs ein solches wirklich vom Propheten hier gemeint sei, zeigen die Ausdrücke v. 5. u. 10. unwiderleglich. „Er ward," heifst es, „verwundet ob unserer Sünden, zerschlagen ob unserer Missethaten; Strafe lag auf ihm zu unserm Heile, und durch seine Striemen sind wir genesen" (v. 5.). Sein Tod aber wird v. 10. geradezu ein Schuldopfer (אָשָׁם, vgl. 3 Mos. 5, 6. 7. 15. 24. 1 Sam. 6, 3. 2 Kön. 12, 17.) genannt. Wenn daher de Wette (De morte Iesu Christi expiatoria pag. 31—32.) die Worte blofs allegorisch nimmt und sie so deutet, dafs die Propheten sich für das Volk aufgeopfert und gelitten hätten, indem sie die Verfolgungen geduldig ertragen und doch ihren Beruf erfüllt hätten: so kann das der wahre Sinn jener Worte nicht sein. Der Prophet denkt vielmehr an eine wirkliche Sühnung der göttlichen Strafgerechtigkeit, an eine Übertragung der Strafe auf den unschuldig Leidenden, so dafs die Schuldigen, d. i. hier das Volk, dadurch von der Strafe befreiet werden. Auf diesen Gedanken führte den Propheten theils die Vorstellung von den Opfern überhaupt, denen der Gedanke an eine stellvertretende Genugthuung zum Grunde liegt (vgl. de Wette, Bibl. Dogmatik §. 202.), theils die bei den Hebräern verbreitete, vielfach ausgesprochene Ansicht, dafs Leiden immer die Strafen für begangene Sünden seien. Die Freunde des Hiob schliefsen z. B. rückwärts von seinen Leiden immer auf wirkliche Vergehungen und Sünden desselben. Waren aber im Exile die Propheten gerade die frömmsten Glieder des Volkes, und wurden sie vorzugsweise von den härtesten Leiden betroffen: so entstand im Gemüth des Propheten die wichtige Frage: Tragen sie, wie die allgemeine Ansicht es verlangte, wirklich diese Leiden für ihre eigenen Sünden? Die Antwort konnte nicht zweifelhaft sein. Unmöglich! mufste sie lauten. Denn gerade sie hätten wegen ihrer Frömmigkeit am ersten von Leiden befreiet sein müssen. Warum also dieser Rathschlufs Gottes, dafs gerade ihnen die schrecklichsten Leiden auferlegt wurden? Die Idee der Stellvertretung für des Volkes Sünden lag durch die Opferidee nahe, ja um so näher, als gerade für des

Volkes Beste und um des Volkes willen die Propheten so Unsägliches zu leiden hatten (vgl. c. 50, 6. 49, 7.). Was aber von den Propheten überhaupt galt, das galt vorzugsweise von dem Einen, der als Ideal ganz rein und fleckenlos gedacht ist, der also am allerwenigsten für eigene Sünden hatte leiden müssen. Er war vorzugsweise das Schuldopfer, das für des Volkes Sünden gestorben, das seine Seele zur Erlösung für das Volk hingegeben hatte (v. 10.). Merkwürdig ist hierbei nun, dafs unserem Verfasser gerade hier, wo er von der Aufopferung des Knechtes Gottes für das Volk spricht, unwillkürlich der Plural in den Mund kommt, da ihm gerade beim Rückblick auf die Leiden und das Sterben des Knechtes Gottes die Erinnerung an mehrere solcher Opfer unter dem Prophetenstande vorschweben mufste; denn deutlich sagt er v. 8: מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ, wegen der Sünde meines Volkes war Plage ihnen (לָמוֹ poetisch für לָהֶם). Ebenso setzt er c. 44, 26., wo er von dem Wort oder Ausspruch des Knechtes Gottes, also von etwas Früherem, Vergangenem spricht, in dem zweiten Versgliede statt עַבְדּוֹ, seines Knechtes, den Plural מַלְאָכָיו, seiner Boten; denn auch hier ist die Erinnerung an die Worte mehrerer Propheten im Exil so natürlich, dafs der Plural unserem Verfasser unwillkürlich entschlüpft. Anders dagegen ist es, wo er von der Zukunft spricht; nirgends kehrt da eine Andeutung des Plural wieder, der Singular ist hier überall streng festgehalten; denn nur eine einzige Persönlichkeit schwebt hier dem Propheten vor, die Erlöser und Retter ist (c. 59, 20. c. 62, 11.), und die verherrlicht werden soll für das durchaus schuldlose Leiden (c. 53, 10—12., vgl. v. 9. c. 62, 11.), das in dem Grade doch von den übrigen Propheten, auch vom Verfasser selbst, nicht ausgesagt werden konnte und auch wirklich nicht ausgesagt ist (s. oben). Haben wir hiernach nun vollkommenen Grund zu der Behauptung, dafs in der Idee vom Knechte Gottes unserem Verfasser die deutlichsten Ahnungen von der Person und dem grofsen Werke des Erlösers vorschwebten: so dürfen wir dabei doch keineswegs vergessen, dafs ein völlig klarer Blick, eine völlig intuitive Einsicht in das göttliche Wesen Christi und seines

Berufes unserem Verfasser noch nicht eigen war; denn so Manches, was er von dem Knechte Gottes erwartet und aussagt, pafst in der That nicht auf den Erlöser, und wir erkennen hieran ganz besonders, wie die Vorstellungsweise unseres Propheten immer auch von seinem eigenthümlichen Standpunkte, seiner Nationalität und seinen Zeitumständen, bedingt blieb. Wir rechnen dahin, dafs Könige den Knecht Gottes persönlich ehren sollen (c. 52, 15.), dafs er unter Frevlern begraben wird (c. 53, 9.), dafs er Nachkommen sehen und mit Helden Beute theilen soll, was auf weltliche Triumphe führt (c. 53, 10—11.), dafs er die Oeffnung des Gefängnisses und die Rückkehr aus dem Exil verkündigen, ja das Volk selbst zurückführen soll (c. 42, 7. c. 49, 5. 9. c. 61, 1—3.), endlich dafs von seinen Leiden als von etwas schon Vergangenem gesprochen wird (c. 53, 2—10. c. 52, 14.). Um diefs auf die Person Christi beziehen zu können, mufs man gröfstentheils zur allegorischen Erklärung seine Zuflucht nehmen oder dem grammatischen Sinne der Worte Gewalt anthun. Mit solchem Verfahren aber öffnet man der Willkür Thür und Thor und entsagt vollständig aller gesunden, grammatisch-historischen Exegese. Hier ist und bleibt anzuerkennen, wie unser Verfasser in seiner Zeit und seinen Zeitverhältnissen lebte und webte, und nach Gottes Rath selbst ihm die vollkommen klare und richtige Erkenntnifs Christi und seines Reiches noch verschlossen blieb. —

Nach dieser ausführlicheren Darlegung der Bedeutung des עֶבֶד יְהוָֹה in den wichtigsten Stellen beim Jesaias bleibt uns nur noch übrig, auf die zuletzt noch bei ihm vorkommende Bedeutung des Ausdrucks hinzuweisen. Von **c. 54—66.** nämlich werden weder das ganze Volk, noch die Propheten, noch Einer von ihnen damit bezeichnet, sondern mit einer einzigen Ausnahme (c. 56, 6.) **die Frommen und Gerechten im Volke** überhaupt. Nachdem nämlich der Prophet, wie wir gesehen, in den vorigen Capiteln nur die frömmsten Glieder des Volkes, die Propheten, damit gemeint hatte, nimmt er den Ausdruck wieder in etwas schwächerer Bedeutung und bezeichnet damit fromme Verehrer Jehova's im Volke überhaupt. Der Zusammenhang, in dem die

Stellen, in welchen der Ausdruck noch vorkommt, stehen, läfst über diese Bedeutung desselben gar keinen Zweifel. Es sind diefs aber folgende Stellen: c. 54, 17. 63, 17. 65, 8. 9. 13. 14. 15. c. 66, 14., in denen überall der Plural עַבְדֵי יְהוָה, Knechte Jehova's, oder עֲבָדֶיךָ, deine Knechte, oder עֲבָדַי, meine Knechte, oder endlich עֲבָדָיו, seine Knechte, vorkommt, so dafs die Mehrheit der damit bezeichneten Personen aufser allem Zweifel ist. Die einzige Ausnahme bildet c. 56, 6., wo Fremdlinge, die sich zu Jehova bekehrt haben, ebenfalls עֲבָדִים genannt sind, und der Grund davon liegt offenbar in der Bedeutung, die in diesem ganzen Abschnitt dem Ausdrucke gegeben ist.

Können wir nun aber auch aus diesem Gebrauch des Ausdrucks, wie er zuletzt vorkommt, nichts weiter auf die Person des Messias, wie unser Verfasser sie sich dachte, schliefsen, so bleibt uns doch am Schlusse noch übrig, noch ein Mal auf die wichtigen Ideen hinzuweisen, die unser Verfasser zuerst und fast ausschliefslich mit der Vorstellung des Messias verbindet. Es ist zunächst die Idee des prophetischen Amtes, die er klar und bestimmt von dem kommenden Retter ausspricht; daran schliefst sich die Idee des hohenpriesterlichen Amtes, die er zwar nicht ausdrücklich und ausführlich ausspricht, die aber in dem für des Volkes Sünden dargebrachten Schuldopfer angedeutet liegt; endlich wird auch die Idee eines königlichen Amtes in der Verherrlichung des Knechts Gottes wieder aufgenommen; jedoch bleibt dieser Gedanke immer noch wesentlich von dem verschieden, den wir früher als den einzigen oder doch hauptsächlichsten vom Messias bei den Propheten kennen gelernt haben. Eine wirklich königliche Herrschaft, durch Siege errungen, der Besitz des davidischen Thrones wird nirgends dem Knechte Gottes zugeschrieben, wohl aber ein mehr als königliches Ansehen, nämlich die höchste Ehre bei den Fürsten und Königen, ja bei allen Völkern der Erde überhaupt; denn er nimmt in dem neu durch ihn zu stiftenden Reiche Gottes die erste Stelle ein, ist Gottes, des unsichtbaren Königs in diesem Reiche, sichtbarer Stellvertreter und Gesetzgeber. Die

Keime des dreifachen, Christo in der Dogmatik zugeschriebenen Amtes liegen hier also ganz entschieden vor, und es frägt sich daher nur, welche weitere Entwickelung dieselben bei den folgenden Propheten fanden.

Kommen wir nun nach dem Exile zuerst auf den **Haggai**, so finden wir bei ihm eine, durch die Zeitumstände herbeigeführte, eigenthümliche Erscheinung. Das Volk war durch Serubabel, einen Fürsten aus David's Geschlecht, zurückgeführt, und unter ihm und dem Hohenpriester Josua begann die Wiederherstellung des Staates. Serubabel war Landpfleger unter persischer Oberherrschaft (Hagg. 1, 1. 2, 21.), und die Hoffnung, einst wieder ein unabhängiges Königreich zu bilden, und zwar, wie es von den früheren Propheten verheifsen war, unter einem davidischen Herrscher, lebte unter der bestehenden Regierung eines davidischen Landpflegers von Neuem wieder auf. Sollte es aber dahin kommen, dafs der kleine, unbedeutende Fürst, der in Abhängigkeit von Persien sich befand, wieder ein eigener, unabhängiger König des jüdischen Volkes ward, so mufsten die gröfseren, mächtigen Staaten, so mufste namentlich Persiens Macht erst gestürzt sein. Serubabel vermochte so etwas nicht, wohl aber Jehova nach seiner Allmacht. Darum spricht diese Hoffnung beim Haggai sich also aus: „Ich will erschüttern den Himmel und die Erde, und ich kehre Königsthrone um und tilge die Macht der Reiche der Völker und werfe Wagen um und ihre Führer, und Rosse stürzen und ihre Reiter, Jeglicher durch's Schwert des Andern" (c. 2, 21—22.). Daran schliefst sich nun unmittelbar die Weissagung für den Serubabel: „In selbiger Zeit, spricht Jehova der Heerschaaren, werde ich dich nehmen, Serubabel, Sohn Sealthiel's, mein Knecht, spricht Jehova, und dich halten wie den Siegelring; denn ich habe dich erwählet, spricht Jehova der Heerschaaren" (c. 2, 23.). Mit dieser Weissagung kehrt der Prophet zu der früheren, vor dem Exile ausgesprochenen Hoffnung zurück. Er erwartet den Untergang der übrigen Staaten und die wunderbare Erhaltung Juda's als des von Gott mächtig beschirmten Staates,

und zwar unter dem davidischen Herrscher Serubabel. Dieser ist zwar nicht der siegreiche König, der das Volk über seine Feinde erhebt; allein Gott thut das und bewahrt und behütet ihn dann wie einen Siegelring; er ist der Auserwählte, unter dem dann die messianische Zeit beginnen wird. Mit dem Ausdruck עַבְדִּי, mein Knecht, deutet Haggai hier nach dem Vorgange von Ezechiel (c. 34, 23. 24. c. 37, 24. 25.) und noch mehr nach dem des Jesaias (s. oben) den Messias an, den er überdiefs durch den Zusatz כִּי־בְךָ בָחַרְתִּי, denn dich habe ich erwählt, oder an dir habe ich Wohlgefallen, noch bestimmter als solchen bezeichnet. Erkennen wir aber hierin für die Entwickelung der Messiashoffnung offenbar einen Rückschritt, da Haggai die tiefen Ideen des Jesaias gar nicht aufnimmt und fortführt, sondern ganz an die alte Vorstellung vom Messias wieder anknüpft und diese nur nach seinen Zeitumständen modificirt: so ist doch schon bei seinem Zeitgenossen Sacharja die Sache anders.

Zwar knüpft auch **Sacharja** seine Messiashoffnung an die alte Königsidee wieder an; denn er verheifst einen König aus David's Stamm, der auf dem Throne herrschen werde; allein die Idee eines Priesterkönigs, die er giebt, ist neu, und wir erkennen in ihr eine Verbindung beider Ideen, nämlich der der Abstammung von David nebst der königlichen Herrschaft mit der vom Jesaias gegebenen Idee des Propheten- und Priesterthums in dem Knechte Gottes. Seine Worte aber über den kommenden Retter lauten: „*Denn siehe, ich lasse kommen meinen Knecht Sprofs*" (sc. David's) (c. 3, 8.). Das Wort צֶמַח, Sprofs, ohne weiteren Zusatz könnte hier von zweifelhafter Bedeutung sein; allein èin Mal ist צֶמַח für: davidischer Nachkomme als Messias, schon beim Jeremias gebraucht (Jerem. 23, 5. 33, 15.), so dafs es hier geradezu für Messias steht, wie schon das davorstehende עַבְדִּי ankündigt; sodann aber läfst die folgende Stelle darüber wohl kaum noch einen Zweifel; denn es heifst: „*Siehe, ein Mann, Sprofs ist sein Name, der wird an seiner Stelle aufsprossen und bauen den Tempel Jehova's. Er wird den Tempel Jehova's bauen, und er wird tragen den Königs-*

schmuck und sitzen und herrschen auf seinem Throne und wird Priester sein auf seinem Throne, und Eintracht wird sein zwischen den beiden" (c. 6, 12—13.). Diesem Ausspruche geht eine symbolische Handlung voraus; der Prophet erhält nämlich von Gott den Befehl, aus Silber und Gold eine Krone zu verfertigen und sie dem Josua als Hohenpriester auf's Haupt zu setzen; nach ausgesprochener Weissagung aber mufs er die Krone zum Gedächtnifs in dem Tempel niederlegen (c. 6, 9—11. 14.). Das Ganze also ist eine bezeichnende Hinweisung auf die Ankunft und den Beruf des Messias. Nicht dem Fürsten Serubabel, sondern dem Hohenpriester Josua mufs der Prophet die Krone aufsetzen, und ich finde darin die Andeutung, dafs das Amt des Messias vor Allem ein hohenpriesterliches sein werde, und dafs mit demselben dann die königliche Ehre und die königliche Macht verbunden sein sollen. Wie dem aber auch sei, soviel ist klar, dafs hier nicht zwei Personen, sondern eine einzige gekrönte Persönlichkeit, die von Hause aus hohenpriesterlichen Beruf hat, gemeint ist und als einstiger Messias verheifsen wird. Die Idee des Jesaias von dem Knechte Gottes erscheint demnach hier zu der Idee eines Hohenpriesters erweitert oder vervollständigt, und diese ist dann mit der Vorstellung eines königlichen Herrschers vereinigt. Die Verknüpfung beider Vorstellungen ist offenbar hier das Wesentliche, und wir erkennen gerade hierin einen neuen Fortschritt in der Entwickelung der Messiasidee, welche nur noch im Daniel den letzten Schritt zu thun hat, um vollständig entwickelt vor uns zu liegen. Dafs indessen auch Sacharja von seinen Zeitumständen getragen und seine Vorstellungsweise von ihnen mit gebildet ward, zeigt deutlich die Erwartung, dafs der Messias bald kommen und den Tempel Jehova's, an dem man gerade bauete, herrlich vollenden werde. Auf spätere Zeiten herab reicht sein Blick so wenig, als der des Haggai, und selbst die Vorstellung von dem Priesterthume des Messias ward gewifs mit durch die Zeitumstände veranlafst, in denen bei dem neuen Tempelbau und der Wiederherstellung des Jehovacultus die Würde eines Ho-

henpriesters vor Allem wichtig und heilig erschien, so dafs nur der Messias sie ganz so, wie sie es verlangte, zu übernehmen und aufrecht zu halten vermochte. Auch die bereits vorliegenden Ideen des Jesaias trugen dazu wohl das Ihrige bei. Was nun aber die grammatische Auffassung einiger Einzelnheiten in der Weissagung des Sacharja betrifft, so kann ich Stähelin in seiner Erklärung der Worte: וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח, „unter ihm wird es sprossen (c. 6, 12.), d. h. in seiner (des Messias) Zeit sprofst, gedeihet Alles, er bringt eine schönere Zeit herbei, wo er sich nur zeigt und seinen Fufs hinsetzt, ist Alles glücklich," nicht beistimmen; denn wenngleich der Gedanke ganz passend ist, so ist doch nicht abzusehen, warum יִצְמָח unpersönlich zu fassen sein: es wird sprossen, und nicht persönlich auf אִישׁ, wie es natürlich ist, bezogen werden soll; denn an der Metapher: ein Mann wird aufsprossen, kann man doch um so weniger Anstofs nehmen, da gleich hinter dem Subjecte אִישׁ durch den Zusatz: צֶמַח שְׁמוֹ, Sprofs ist sein Name, die Metapher selbst eingeleitet und vorbereitet wird; מִתַּחְתָּיו aber heifst dann nicht: unter ihm, sondern: an oder von seiner Stelle (vgl. 2 Mos. 10, 23.), womit auf eine für jeden Israeliten verständliche Weise die Abkunft des Messias von dem davidischen Stamme sogleich mitbezeichnet ist; denn sein Ort, seine Stelle, wo er geboren werden sollte, war, wie allen Israeliten bekannt, das davidische Haus. Dafs aber der Plural עֲטָרוֹת (v. 11. u. 14.) nur von einer Krone zu verstehen sei, hat schon Hengstenberg in seiner Christologie II. S. 73. richtig bewiesen.

Mit dem Sacharja hört nun die Entwickelung der Messiasidee selbst, soweit wir sie nämlich in den biblischen Büchern verfolgen können, eine Zeit lang auf, da in dem **Maleachi** wohl die messianische Hoffnung überhaupt, aber nicht die Person des Messias selbst erwähnt wird. Es hatte die Idee auch einen gewissen Abschlufs erreicht, und wenn wir uns jetzt zum **Daniel** wenden, so ist nicht zu übersehen, dafs der bei ihm sich zeigende Fortschritt in der Vorstellung vom Messias erst nach Jahrhunderten eintritt, und Gottes Weisheit, je näher die Zeit der Erfüllung

aller messianischen Hoffnung rückte, auch um so bestimmter die eigentliche Natur des erwarteten Retters enthüllte oder doch darauf besonders aufmerksam machte. Die Zeitumstände erscheinen aber auch hier als das Mittel, dessen sich der Geist Gottes bediente, um in der Seele des Verfassers die Idee zu wecken, dafs eine mehr als menschliche Persönlichkeit in dem Messias erscheinen werde, um das Volk zu retten. Durch Jahrhunderte hindurch hatte man bereits die Erfahrung gemacht, wie menschliche Macht das Reich Israel nicht in seinem früheren Glanze wieder herstellen, noch weniger die gehoffte Herrschaft über alle Völker der Erde herbeiführen könne. Immer in Abhängigkeit schmachtend und zuletzt ein Spielball und Zankapfel der Seleuciden und Ptolemäer geworden, sah sich das arme Juda zuletzt von der Tyrannei des Antiochus fast erdrückt und die väterliche Religion in Gefahr, ganz ausgerottet zu werden. Sollten jetzt noch die hohen messianischen Hoffnungen in Erfüllung gehen, so mufste der Messias mehr als menschliche Macht und Herrlichkeit besitzen; die unsichtbare Geisterwelt selbst mufste helfend und rettend eintreten. Daher kämpft für die Juden in der Zeit dieser Drangsal der Erzengel Michael selbst (vgl. c. 12, 1.), und der Messias erscheint in den Wolken des Himmels (c. 7, 13.). Betrachten wir jedoch diese Weissagung des Daniel jetzt näher!

Nach der Weissagung von den vier Thieren, durch die nach einander das chaldäische, medische, persische und griechisch-macedonische Weltreich bezeichnet sind, läfst Daniel den Messias selbst erscheinen, mit dem das ewige Reich desselben, die Weltmonarchie der Juden auf Erden, beginnt. Die Worte selbst aber lauten: „Ich schauete in den nächtlichen Gesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem Betagten, und man brachte ihn vor denselben" (c. 7, 13.). „Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, dafs alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergehet, und

sein Königthum wird nicht zerstöret" (v. 14.). Man hat, um die hier ausgesprochene höhere Natur des Messias zu läugnen, das בַּר אֱנָשׁ, Menschensohn, für das Symbol der fünften, d. i. messianischen, Weltmonarchie erklärt und darauf hingewiesen, daſs die vier voraufgehenden Monarchien durch vier Thiere dargestellt sind, also die fünfte nur als die höhere und edlere durch einen Menschen bezeichnet werde. Es sei daher mit dem Menschensohn nicht der Messias selbst, sondern nach der Anlage der ganzen Vision das messianische Reich gemeint. Die Erscheinung des Menschensohnes aber in den Wolken des Himmels gehöre der dichterischen Darstellung des Ganzen als einer Vision an; ja es wird als Beweis dafür selbst auf die Sibyllinischen Bücher hingewiesen, wo es vom Cyrus heiſse: *καὶ τότε δὴ θεὸς οὐρανόθεν πέμψει βασιλῆα* (l. III. v. 224.), sowie dann ebenso dichterisch vom Messias gesagt werde: *καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα* (l. III. v. 590.; vgl. Wegscheider, institutt. §. 120. b. S. 393., u. de Wette, Einleitung §. 188. a.). Allein jene Parallelen passen hier durchaus nicht, denn daſs der Verfasser hier wirklich den Messias selbst mit dem בַּר אֱנָשׁ bezeichnet, geht deutlich daraus hervor, daſs er auch mit den vier Thieren nicht eigentlich die Reiche, sondern die Könige derselben bezeichnet, was nach v. 8. 11. 17. 24—26. gar keinem Zweifel unterliegt. Ist aber hier der Messias selbst gemeint, so weist die Darstellung desselben offenbar auch auf eine höhere, überirdische Natur desselben hin; denn das כְּ vor בַּר drückt die Ähnlichkeit mit einem Menschensohn, also nicht einen Menschen selbst aus, wie es c. 10, 18. von einem höheren Geiste, einem Engel heiſst: כְּמַרְאֵה אָדָם, etwas wie eine Menschengestalt, wo also ebenfalls durch das כְּ nur die Ähnlichkeit der Gestalt ausgedrückt ist. Daſs aber die Gestalt eines Menschensohnes in oder mit (עִם) den Wolken des Himmels erscheint, deutet doch jedenfalls nicht auf eine bloſs irdische, menschliche Persönlichkeit hin; denn das Schweben in oder mit den Wolken setzt eine feinere, ätherische Gestalt voraus, wie sie rein menschliche Körper nicht haben. Dazu kommt, daſs er im Himmel unmittelbar von Gott selbst im Beisein zahl-

loser Myriaden die Herrschaft und das Königthum empfängt (v. 14., vgl. v. 9. u. 13.), und dafs diese Herrschaft nie enden soll (v. 14., vgl. v. 18. 27.). Hiernach ist also soviel gewifs, dafs nach Daniel der Messias in einem höheren Lichte erscheint. Er ist nicht mehr ein blofser Mensch, er ist ein von Gott dazu im Himmel bestimmter, vom Himmel also einst auch kommender König eines ewig dauernden Reiches, das hier auf Erden aufgerichtet werden und alle Völker und Nationen einst umfassen soll; das jüdische Volk aber wird dann durch ihn das über alle herrschende sein (vgl. v. 18. 27.). Dafs diese höhere, erhabenere Vorstellung vom Messias aber wirklich in den Worten des Daniel liegt, erkennt selbst Gesenius an; denn er sagt in seinem Commentar zum Jesaias, Th. I. c. 9, 5. S. 365: „Allerdings nimmt die Messiasidee späterhin die Wendung, dafs man unter dem Messias ein höheres, überirdisches Wesen, vom Himmel gesandt, aber immer noch keinen incarnirten Jehovah dachte (nach Dan. 7, 13.); aber diese verklärte Vorstellung entsteht erst gegen die Zeit Christi, nachdem die messianische Hoffnung so lange getäuscht, aber auch immer mehr gesteigert worden war."

Ist nun aber auch die Vorstellung vom Messias, wie wir sie hier beim Daniel finden, noch immer verschieden von der rein christlichen, und behält sie auch hier noch immer die jüdische Färbung, nach der eine Weltherrschaft der Juden damit unzertrennlich verbunden gedacht wird: so erkennen wir doch offenbar in der höheren, himmlischen Natur des Messias, in der Ewigkeit seines Reiches und in der Übergabe der Herrschaft und des Reiches durch Gott selbst im Himmel den letzten bedeutenden Fortschritt in der Messiasidee überhaupt, die sich dadurch der christlichen Wahrheit und dem christlichen Glauben von der Person des Erlösers insoweit nähert, dafs Christus selbst unmittelbar daran anknüpfen und mit dem Ausdruck Menschensohn seine eigene heilige Persönlichkeit bezeichnen konnte.

Haben wir aber hiermit den Gang der Messiashoffnung überhaupt und der Messiasidee insbesondere durch die Propheten hindurch verfolgt, so frägt sich jetzt, wie in den übri-

gen biblischen Büchern bis auf Christus herab diese Idee sich ausspricht. Eine weitere Entwickelung derselben ist aber darum nicht zu erwarten, weil die Propheten vorzugsweise die Träger und Verkündiger dieser Hoffnung blieben, und was in den übrigen biblischen Büchern sich davon findet, nur als der Wiederschein und Abglanz dessen erscheint, was von den Propheten davon verkündet ist. Wohl aber wird nachzuweisen bleiben, wie durch die gelegentlichen Äufserungen über den Messias und die messianische Zeit überhaupt bei den übrigen biblischen Schriftstellern die hier gegebene Entwickelung der Messiashoffnung als richtig anerkannt und bestätigt wird. Wir wenden uns daher zunächst zu den Psalmen.

§. 11.

Die messianische Hoffnung in den Psalmen.

Wie die vorbereitenden messianischen Ideen sich schon in den frühesten Psalmen, zur Zeit des David und Salomo, finden, ist bereits oben (§. 4. u. 5.) ausführlich nachgewiesen, und die dahin gehörigen Psalmen haben dort schon eine nähere Untersuchung und Besprechung gefunden. Hier handelt es sich also lediglich darum, wie die nach David und Salomo entstandene und nun wirklich vorhandene Messiashoffnung sich in den Psalmen späteren Ursprungs, d. i. denen, welche in der nachdavidisch-salomonischen Zeit geschrieben sind, ausspricht. Es ist dabei der Zeit nach zu unterscheiden zwischen den Psalmen, welche vor, welche in und welche nach dem Exile entstanden sind, und wir haben nun nach einander zu untersuchen, wie die aus den gleichzeitigen Propheten uns bekannte Entwickelung der messianischen Hoffnung sich in ihnen wiederspiegelt und dadurch neue Bestätigung findet. Zweierlei ist aber dabei vorauszuschicken: erstens, dafs das Zeitalter vieler Psalmen sich nicht so genau bestimmen läfst, um ohne Widerspruch das Jahrhundert anzugeben, in dem sie geschrieben worden. Wohl hat auch hier die Kritik schon Vieles geleistet; allein ihre oft noch so schwankenden Urtheile können nicht dazu

dienen, bei jedem Psalme die Entstehungszeit mit völliger Zuversicht zu bestimmen. Bei manchen Psalmen wird diefs überhaupt auch nie geschehen können, und wir haben uns zu begnügen, wenn wir im Allgemeinen an sicheren Kennzeichen ihre Entstehung vor, in oder nach dem Exile nachweisen können. Soviel diefs nun geschehen konnte, ist es bei der nachfolgenden Eintheilung der hierher gehörigen Psalmen wirklich geschehen. Zweitens aber ist zuvor gleich zu bemerken, dafs die messianische Hoffnung in den Psalmen meist nur andeutungsweise und gelegentlich vorkommt, und dafs eben defshalb die Person des Messias fast ganz unerwähnt bleibt. Die Herrlichkeit der messianischen Zeit selbst ist es, die den Psalmisten oft vor Augen schwebt, weniger der Gedanke an den, durch den sie kommen wird, d. i. den Messias, gerade wie ja auch bei den Propheten die Schilderung der messianischen Zeit selbst die Hauptsache ist, und der Messias von ihnen viel seltener erwähnt wird. Wir wenden uns daher jetzt zunächst zu der messianischen Hoffnung

1) in den Psalmen vor dem Exil.

Von den hierher gehörigen, zur Zeit der Könige geschriebenen Psalmen sind die zur Zeit des Hiskias und später bis zum Exil entstandenen besonders beachtungswerth; denn gerade in ihnen findet sich die messianische Hoffnung von der Bekehrung aller Völker, wie sie von Micha und Jesaias zuerst so entschieden ausgesprochen ward (Micha 4, 1—3. Jes. 2, 1—4. 11, 10. 19, 23—25.). Es stimmen diese Psalmen augenscheinlich mit der damals im Volke lebenden, durch die Propheten so klar ausgesprochenen Hoffnung, dafs Zion einst der Mittelpunkt der Weltreligion werden würde, vollkommen überein, und selbst die Angabe der einzelnen Völker, welche dann zu Jerusalem anbeten würden, steht in völligem Einklange mit der namentlich vom Jesaias gegebenen Aufzählung der Völker, die dann zur wahren Religion bekehrt werden würden. Wenden wir uns zum Beweise dessen zunächst zu Ps. 87.! Die Abfassungszeit desselben ist durch die in ihm genannten Völker, welche gerade die

selben sind, welche zu Hiskias Zeit in feindlichem oder freundschaftlichem Verhältnifs zu den Juden standen, und deren Bekehrung gehofft wird, kaum irgend zweifelhaft (s. de Wette zu diesem Psalm, S. 466.). „Herrliches," heifst es hier v. 3., „ist verheifsen von dir, Stadt Gottes!" Schon hier fallen einem unwillkürlich die Verheifsungen des Micha (c. 4, 2.), sowie des Jesaias (c. 2, 3. c. 11, 10. c. 19, 24.) ein, wonach Jerusalem der Mittel- und Sammelpunkt aller Nationen zur Verehrung Jehova's werden soll. Dafs aber der Verfasser des Psalmes gerade so etwas wirklich im Sinne gehabt, geht deutlich aus dem Folgenden hervor. „Ich nenne," heifst es weiter v. 4., „Rahab und Babel als meine Bekenner; siehe, Philistäa und Tyrus sammt Äthiopien, die sind daselbst geboren" (d. i. sind daselbst zu Hause, einheimisch). Dafs hier רַהַב poetischer Eigenname Ägyptens ist, und also Ägypten hier zuerst unter den bekehrten Völkern, die sich zu Jerusalem heimisch fühlen sollen, genannt wird, leidet keinen Zweifel; denn Stellen wie Jes. 30, 7. 51, 9. Ps. 89, 11. beweisen unwiderleglich, dafs רַהַב für Ägypten steht. Gerade die Bekehrung Ägyptens aber verheifst Jesaias ausführlich c. 19., sowie die von Tyrus c. 23. Ist aber Babel in dieser Zeit schon Micha 4, 10. als assyrische Provinz genannt (s. oben §. 8. S. 58. die Anmerkung), so ist Assyriens Bekehrung, worin die Babels eingeschlossen ist, ebenfalls von Jesaias verkündet, c. 18, 7. c. 19, 23—25. Weiter aber heifst es v. 5: „Und von Zion sagt man: Männiglich sind in ihr geboren (d. i. alle Völker sind in Zion heimisch, haben dort Bürgerrecht), und er, der Höchste, befestigt sie" (sc. die Stadt). v. 6: „Jehova zählet verzeichnend die Völker: „„Die sind daselbst geboren; v. 7: Und Sänger, wie Tänzer, all' meine Quellen sind in dir."" Gerade diefs Letzte, dafs alle Segensquellen in Jerusalem sind, weist hin auf das von dort ausgehende Wort Gottes, was so schön Jes. 2, 3. u. Micha 4, 2. ausgedrückt ist. Auch die Sänger und Tänzer können sehr wohl auf die herrlichen, in Jerusalem dann stattfindenden Gottesdienste bezogen werden, sofern

Sänger und Tänzer hier als Organe des Lobes Gottes stehen. Die Befestigung der Stadt aber durch Jehova selbst ist eine häufig von den Propheten, besonders von Jesaias (c. 33, 21., vgl. 14, 5.) ausgesprochene Verheifsung der messianischen Zeit. Gerade die von diesem Propheten aber zuerst so bestimmt ausgesprochene Verkündigung, dafs alle Völker Gott erkennen und anbeten werden (s. oben §. 9. S. 75.) findet sich Ps. 67., den schon Venema auf die Befreiung Jerusalems von den Assyrern unter Sanherib bezieht, de Wette aber in eine etwas spätere Zeit setzen zu müssen glaubt. Gottes Hülfe wird hier von dem Psalmisten angerufen, „dafs man auf Erden," heifst es „dein (Gottes) Thun erkenne, unter allen Nationen deine Hülfe" v. 3. „Dich preisen die Völker, Gott, dich preisen die Völker alle" v. 4. u. 6. „Es freuen sich und jubeln die Nationen; denn du richtest die Völker recht, und die Nationen auf Erden lenkest du" v. 5. Zuletzt aber heifst es: „Uns segnet Gott, und ihn fürchten die Enden der Erde" v. 8. Aus derselben Zeit stammt auch Ps. 48.; daher auch in ihm derselbe messianische Hoffnungsgedanke, vielleicht bei derselben historischen Veranlassung, sich in den Worten ausspricht: „Wie dein Name, Gott, so (erschallet) dein Ruhm an der Erde Enden" v. 11. Auch Ps. 76., der durch seinen Inhalt, Lob und Preis für die Vernichtung der Feinde, auf den Untergang der Assyrer vor Jerusalem zur Zeit des Hiskias hinweist, wie schon Jarchi und viele codd. der LXX. u. Vulg. den Psalm auffassen, hat den messianischen, von Jesaias zuerst in Bezug auf Ägypten ausgesprochenen Gedanken (c. 18, 7.), dafs von den Völkern Gott Weihgeschenke werden dargebracht werden, da sie seine Macht und Herrlichkeit durch das über sie verhängte Strafgericht anerkennen werden; denn es heifst: „Er (Gott) mähet den Stolz der Fürsten, furchtbar den Königen der Erde" (v. 13.). „Alle um ihn her müssen dem Furchtbaren Gaben bringen" (v. 12.). In Übereinstimmung damit steht die Äufserung Ps. 138, 4—5.; denn auch dieser Psalm, obgleich dem David in der Überschrift zugeschrieben, gehört

einer späteren Zeit an, da darin (v. 2.) schon des Tempels Erwähnung geschieht. Die Hülfe, welche Jehova dem Könige erwiesen, indem er sein Gebet erhörte, wird als Beweggrund hingestellt, dafs alle Könige der Erde Jehova preisen werden. Denn es heifst: „Dich werden preisen, Jehova, alle Könige der Erde, wenn sie hören deines Mundes Verheifsung (v. 4.); sie singen von den Wegen Jehova's; denn grofs ist die Herrlichkeit Jehova's" (v. 5.). Später nun, als die Zerstörung der Stadt und des Tempels durch Nebukadnezar wirklich eintrat, nimmt im Anfang das hereingebrochene Unglück die Gemüther so ganz hin und beschäftigt die Gedanken so ausschliefslich, dafs messianische Hoffnungen, da die traurige Gegenwart das gerade Gegentheil davon war, auf einige Zeit ganz zurücktreten. Die Klagen über das Unglück, die Schilderung desselben und die flehende Bitte zu Gott um Hülfe, gerade wie wir es beim Jeremias in seinen Klageliedern finden, beschäftigen auch das Gemüth der Sänger und Dichter. Ein Beispiel davon liefert Ps. 74., der zwar nach der Überschrift ein Lied Assaph's, nach dem Inhalte aber zur Zeit der eben eingetretenen Zerstörung durch Nebukadnezar geschrieben ist. Die Zerstörung des Tempels und der Frevel der Feinde wird darin geschildert, und die Bitte um Hülfe und Erbarmen vor Gott ausgesprochen, ohne dafs irgend eine messianische Andeutung sich darin findet. Anders dagegen gestaltet sich der Inhalt der im Exil selbst geschriebenen Lieder, in denen die messianische Hoffnung, wie bei den Propheten jener Zeit, klar hervortritt. Wir kommen daher jetzt

2) auf die Psalmen in dem Exil.

Die in diesen Psalmen ausgesprochenen messianischen Gedanken sind, wie beim Jeremias und Ezechiel, mehr jedoch wie im zweiten Theile des Jesaias, Hoffnung auf Rückkehr, Wiederherstellung Jerusalems, Sammlung der Zerstreuten aus allen Völkern in Zion, quellen- und segensreicher Weg der nach Jerusalem zurückkehrenden Exulanten, Erinnerung an die früher gegebenen Verheifsungen einer ewi-

gen Dauer des davidischen Königshauses. Zunächst nun erscheint die noch schwache Hoffnung auf Rückkehr in dem Wunsche und in der Sehnsucht nach ihr. So Ps. 14., der zwar der Überschrift nach dem David zugeschrieben ist, nach dem ganzen Inhalte aber, besonders nach v. 7., nicht anders, als im Exil, geschrieben sein kann (vgl. de Wette zu diesem Ps. S. 184.). Die Worte v. 7. aber lauten: „O, käm' aus Zion Heil über Israel! Führet Jehova zurück die Gefangenschaft seines Volkes, dann frohlocket Jacob, freuet sich Israel." Da derselbe Psalm mit wenigen Veränderungen noch ein Mal vorkommt (Ps. 53.), so findet sich hier auch derselbe Wunsch noch ein Mal ausgesprochen (v. 7.). Dieser Wunsch aber geht in Bitte um Hülfe und Rettung für die Gefangenen über, wie wir Ps. 44. 79. 80. sehen. Wohl ist Ps. 44. nach der Überschrift von den Korachiten; allein v. 12—15. handelt offenbar von dem Exile, worauf die persönliche Lage des Verfassers in demselben folgt (v. 16—17.), und dann von dem Benehmen der Frommen im Lande der Verbannung und von ihrer Behandlung durch ihre Unterdrücker die Rede ist (v. 18—23.). In diesem Psalm aber heifst es v. 24—27: „Erwache! Warum schläfst du, Herr? Verwirf uns nicht immerfort! Warum birgst du dein Antlitz, vergissest unser Elend und unsern Druck? Denn zum Staube gebeugt ist unsere Seele, zu Boden gedrückt unser Leib. Auf, uns zu Hülfe! und rette uns um deiner Gnade willen! Auch Ps. 79., der nach der Überschrift von Assaph sein soll, ist ohne Zweifel im Exil geschrieben, wie aus dem ganzen Inhalt hervorgeht; denn Jerusalem ist ein Steinhaufen (v. 1.), die Leichen liegen unbeerdigt umher (v. 2—3.), das Volk ist zum Hohn und Spott der Nationen geworden (v. 4.). Darauf heifst es im Gebet zu Jehova: „Wie lange, Jehova, wirst du zürnen immerfort, wird brennen wie Feuer dein Eifer?" v. 5. „Geufs deinen Grimm auf die Völker, die dich nicht kennen, und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen!" v. 6. „Gedenk' uns nicht die Schuld der Vor-

zeit! Lafs bald dein Erbarmen uns begegnen; denn wir sind sehr elend!" v. 8. „Hilf uns, Gott unseres Heils, um der Ehre deines Namens willen und rette uns und vergieb unsere Sünden um deines Namens willen!" v. 9. „Warum sollen die Völker sagen: Wo ist ihr Gott? Es werde unter den Völkern kund vor unsern Augen die Rache des vergossenen Blutes deiner Knechte!" v. 10. „Es komme vor dich die Klage der Gefangenen; nach deines Armes Macht erhalte des Todes Söhne!" v. 11. „Und gieb zurück unsern Nachbarn siebenfach in den Busen ihren Hohn, womit sie dich gehöhnet, Herr!" v. 12. „Wir aber, dein Volk und die Heerde deiner Weide, wollen dir ewig danken, auf Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm verkünden" v. 13. Hier spricht sich zunächst das Bedürfnifs der Sündenvergebung, wie wir sie als Bedingung der Rückkehr und des Heiles besonders beim Jeremias und Ezechiel hervorgehoben fanden (s. oben S. 60. 78—81. Jerem. 29, 12—14., vgl. 31, 31—34. 33, 8. Ezech. 16, 63. 20, 44., vgl. c. 36, 26. 11, 19.), deutlich aus, sowie denn auch die Bitte um Vergeltung an den Feinden und namentlich um die Bestrafung des Hohnes, den die Nachbarvölker bei Jerusalems Zerstörung an den Tag gelegt, genau mit den Äufserungen der Propheten jener Zeit, namentlich über Edom, übereinstimmt (vgl. Jerem. c. 46, 1—28. 43, 8—13. 47, 1—7. c. 48. c. 49. 50. u. s. w. Ob. v. 10. 15—18. Ezech. c. 35, 9. 7. c. 25, 7. 10. 16. c. 26, 19—21. c. 29—32. Jes. c. 34. u. s. w.). Die Bitte um Wiederherstellung des Staates aber spricht sich noch deutlicher in Ps. 80. aus, der ebenfalls von Assaph sein soll, jedoch nach dem Inhalt ohne allen Zweifel auch in's Exil gehört. Hier heifst es ganz bestimmt: „Gott der Heerschaaren, stell' uns wieder her und lafs dein Antlitz leuchten, dafs uns geholfen werde!" v. 4. 8. 20. Und nachdem unter dem Bilde eines Weinstocks, der zerrissen, abgeschnitten und von Thieren abgeweidet ist, das Schicksal des Volkes geschildert worden, heifst es weiter: „Gott der Heerschaaren, kehre doch

wieder, schaue vom Himmel und sieh' und blicke nach diesem Weinstock!" v. 15. Mit diesem Bilde aber verbindet der Verf. sogleich ein anderes, indem er das Volk den von Gott erkorenen Sohn, den Mann seiner Rechten, den Menschensohn, den sich Gott erkoren, nennt, und für den er um Schutz und Rettung flehet; denn es heifst: „Beschütze, was deine Hand gepflanzet, und den Sohn, den du dir erkoren!" v. 16. „Verbrannt mit Feuer (nämlich ist der Weinstock), abgeschnitten; vor dem Schelten deines Angesichtes kommen sie um" (nämlich die Volksgenossen, die Weggeführten) v. 17. „Halte deine Hand über den Mann deiner Rechten (d. i. den du mit deiner Rechten ergriffen und erwählt hast), über den Menschensohn, den du dir erkoren!" v. 18. „Dann wollen wir nicht weichen von dir; belebe uns wieder, so rufen wir deinen Namen an" v. 19. Das Bild der Wiederbelebung für Beglückung findet sich schon Hos. 6, 2., und es ist nicht nöthig, hier an irgend eine Auferstehungshoffnung, die sich allerdings im Exile findet (Ezech. 37. Jes. 26, 19.), zu denken. Der Wunsch und das Flehen um Rettung und Wiederherstellung des Staates geht nun aber gegen Ende des Exils auch zu der bestimmten Hoffnung auf wirkliche Rettung über, gerade wie im zweiten Theil des Jesaias diese Hoffnung mit besonders freudiger Zuversicht ausgesprochen ist, da die geschichtlichen Verhältnisse und Umstände die Erfüllung dieser Hoffnung immer näher rückten. So in Ps. 102., der nach v. 14—22. ohne Bedenken gegen Ende des Exils zu setzen ist. Ein Unglücklicher im Exil klagt hier in tiefster Noth und Bedrängnifs und spricht dann seine Hoffnung auf Wiederherstellung Jerusalems also aus: „Du (Jehova) wirst aufstehen, dich Zions erbarmen; denn Zeit ist's, es zu begnadigen; gekommen ist die Stunde" v. 14. „Ja, Jehova bauet Zion, zeigt sich in seiner Herrlichkeit (v. 17.), wendet sich zum Gebet der Armen und verachtet nicht ihr Gebet" v. 18. „Ja, er blicket herab von seiner heiligen Höhe; Jehova vom Himmel auf Er-

den schauet (v. 20.), zu hören das Seufzen der Gefangenen, zu lösen die Söhne des Todes" v. 21. „Die Söhne deiner Knechte werden (im Lande) wohnen, und ihr Same vor dir bestehen" v. 28. Auch die Verheifsung des Jesaias, dafs sich die Völker und ihre Könige zu Jerusalem sammeln werden zum Dienste Jehova's (Jes. 60, 3.), findet sich hier ausgesprochen; denn es heifst: „dafs sie (die Zurückgeführten) erzählen zu Zion seinen (Jehova's) Namen und seinen Ruhm zu Jerusalem, wenn sich sammeln die Völker allzumal und die Königreiche zum Dienste Jehova's" v. 22—23. Die herrliche Rückkehr selbst aber wird, wenn wir Ps. 84. für einen im Exil geschriebenen halten dürfen, was zwar gegen die gewöhnliche Ansicht verstöfst, aber nichts desto weniger durch die glühende, darin ausgesprochene Sehnsucht nach Jerusalem und dem Tempel hohe Wahrscheinlichkeit erhält, gerade so wie im zweiten Theil des Jesaias mit glänzenden Farben ausgemalt. Denn wie es dort heifst, dafs die Wüste für die Zurückkehrenden in quellenreiche Auen verwandelt werden soll (vgl. Jes. 35, 1—2. v. 6—7. c. 41, 18.; s. oben), so heifst es hier: „Ziehend durch das Thränenthal machen sie es quellenreich, und mit Segen bedeckt es Spätregen" v. 7. Übersetzen wir die ersten Worte genau, so heifsen sie: „Ziehen sie auch durch das Thal des Weinens (d. i. die Wüste), so machen sie es zum Quellorte, d. i. wo sie durchkommen (עֹבְרֵי), da begleitet sie Gottes Segen; die Wüste selbst wird eine blühende Aue. Weiter aber heifst es: „Gehend wachsen sie an Kraft, bis sie vor Gott erscheinen auf Zion" v. 8., wörtlich: Sie gehen von Kraft zu Kraft; sie erscheinen (יֵרָאֶה collectiv für den Plural) vor Gott in Zion (vgl. Jes. 35, 10. v. 3—4.; s. oben). Hierzu kommt nun auch die Erwartung, dafs die Zerstreueten aus allen Völkern und Gegenden nach Jerusalem zurückkehren werden, wie Jesaias das so oft hervorhebt (c. 49, 12. 17—18. c. 43, 5—6. c. 27, 12—13.), und wie sich das Psalm 106, 47. also im Gebet ausspricht: „Hilf uns, Jehova, unser Gott, und sammle uns

aus den Völkern, dafs wir preisen deinen heiligen Namen, dafs wir uns rühmen deines Lobes!" Hieran schliefst sich endlich bei der näher gerückten Aussicht auf Rückkehr in's Vaterland die Erinnerung an die dem David gegebenen Verheifsungen, dafs sein Königshaus von ewiger Dauer sein und einst über alle Könige herrschen solle. Wohl hat Jesaias im zweiten Theil, wie wir gesehen, der Messiashoffnung eine andere Wendung gegeben und den Knecht Gottes an die Stelle des davidischen Herrschers gesetzt; allein dafs diese Überzeugung von einem Messias in prophetenähnlicher Gestalt und Weise damals schon das ganze Volk theilte, ist kaum anzunehmen. Diesen helleren Blick in den Rathschlufs Gottes that gewifs Jesaias zuerst, während die Mehrheit des Volkes noch an der königlichen Hoheit und der davidischen Abkunft des kommenden Retters festhielt. Darum finden wir denn Ps. 89. in dem Gebet eines im Exil lebenden Dichters, dafs derselbe Gott an seine Verheifsungen über David und sein Haus erinnert und ihn bittet, derselben eingedenk zu sein und sie jetzt zu erfüllen. Bemerkenswerth dabei ist jedoch, dafs nur ganz allgemein einer Wiederherstellung des davidischen Thrones und Geschlechtes gedacht wird, ohne dafs irgend eine bestimmte Persönlichkeit als erwarteter Retter und König, d. i. als Messias, erwähnt ist, ja selbst jede Anspielung oder Hindeutung auf eine derartige bestimmte Hoffnung fehlt. Daraus scheint, in Übereinstimmung mit Jesaias und den wirklich vorliegenden Zeitverhältnissen, hervorzugehen, dafs der Verfasser unseres Psalmes wenigstens die Hoffnung, dafs ein siegreicher jüdischer König das zerstörte Reich wieder herstellen werde, ebenfalls, wie Jesaias, aufgegeben hatte, dagegen die Erwartung noch immer festhielt, dafs das davidische Königsgeschlecht wieder eingesetzt werden und nach den früheren Weissagungen dann ewig herrschen werde. Dafs unser Psalm aber wirklich ein im Exil entstandener ist, zeigen v. 39—46.; denn danach ist die Krone David's zu Boden geworfen, der Thron ist gestürzt, Mauern und Schutzwehren sind zu Trümmern geworden, die Feinde haben triumphirt u. s. w. Dafs aber auch schon geraume Zeit im

Exil verflossen sein mufste, ehe unser Psalm geschrieben ward, zeigt v. 47., wo es heifst: „Wie lange, Jehova, wirst du dich bergen immerfort, wird brennen wie Feuer dein Grimm?" und dann die gleich darauf folgende Erwähnung der Kürze des menschlichen Lebens (v. 48—49.), die mit als Beweggrund auftritt, wefshalb Jehova dem Dichter und seinem Volke doch endlich helfen möge. Kommen wir jedoch hiernach auf die Verheifsungen selbst, an die im Gebet der Verfasser Jehova erinnert, so sind es folgende. Er führt zunächst Jehova's Worte über David an: „Einen Bund schlofs ich mit meinem Auserwählten, schwur David, meinem Knechte: in Ewigkeit will ich deinen Samen bestätigen und gründen auf Geschlecht und Geschlecht deinen Thron" v. 4—5. (vgl. 2 Sam. 7, 12 ff.). Und nachdem er von v. 20. an abermals Zusicherungen Jehova's an David aufgeführt hat, läfst er Gott also weiter sprechen: „Ja, zum Erstgeborenen will ich ihn (David) machen, zum Höchsten über die Könige der Erde" v. 28. „Ewig will ich ihm meine Gnade bewahren, und mein Bund soll ihm beständig sein" v. 29. „Ich mache dauernd seinen Samen und seinen Thron gleich des Himmels Altar" v. 30. Darauf führt er weiter an, wie Gott erklärt habe, dafs er selbst dann, wenn David's Söhne sein Gesetz verlassen würden, dieselben zwar strafen, aber ihnen seine Gnade nicht entziehen werde (v. 31—35), und läfst dann Gott also weiter reden: „Einmal schwur ich bei meiner Heiligkeit: nie werde ich gegen David lügen!" v. 36. „Sein Same soll ewig dauern, und sein Thron wie die Sonne vor mir (v. 37.); wie der Mond soll er ewig bestehen; und der Zeuge in den Wolken ist wahrhaft" v. 38. Nachdem der Dichter hierauf die traurige Thatsache des Umsturzes des davidischen Thrones und seine eigene beklagenswerthe Lage im Exil, welche einen so trostlosen Gegensatz gegen die zuvor aufgeführten Verheifsungen bilden, geschildert und Gott um endliche, baldige Hülfe angerufen hat (v. 39—49.), fährt er also fort: „Wo sind

deine vorigen Gnaden, Herr, die du David geschworen bei deiner Wahrheit?" v. 50. „Gedenke, o Herr, des Hohnes deiner Knechte, dafs ich im Busen trage alle die vielen Völker*) (v. 51.), dafs höhnen deine Feinde, Jehova, dafs sie höhnen die Schritte deines Gesalbten" v. 52. Dafs hier משיחך, dein Gesalbter, der Dichter selbst sei, und mithin ein davidischer Nachkomme, der gestürzte König selbst, den Psalm geschrieben habe, ist zwar möglich, doch nicht nothwendig; denn der Dichter konnte sehr wohl das Schicksal des in der Gefangenschaft befindlichen Königs vorzugsweise beklagenswerth finden, zumal er gerade von den dem David gegebenen Verheifsungen geredet hatte. Übrigens bauet er trotz der Klagen, mit denen er schliefst und der traurigen Gegenwart gedenkt, auf die zuversichtliche Erhörung seines Gebetes; denn gerade Gottes Gnade, Treue und Allmacht hebt er im Anfange des Psalmes so freudig und zuversichtlich hervor (v. 2—3. 6—15.), dafs man wohl sieht, welche Erwartung in seinem Herzen lebte, und wie die fortgehende Erinnerung an die dem David gegebenen Verheifsungen keineswegs Vorwürfe gegen Gott enthalten soll. Wir kommen hierauf

3) zu den Psalmen nach dem Exil.

Kurz nach dem Exil, als die Erinnerung an die eben erlittene Schmach noch frisch im Gedächtnisse war, erinnern die Psalmendichter zunächst an die Erfüllung des für die Feinde verheifsenen Strafgerichtes, erwarten voll Zuversicht das nach der Rückkehr verheifsene Glück, sind voll Hoffnung, dafs fremde Fürsten und Völker nun sich unterwerfen und Gott anbeten werden, bitten, da der Zustand der neuen Colonie noch immer ein trauriger bleibt, um fer-

*) Wörtlich: mein Tragen in meinem Busen (שאתי בחיקי) aller der vielen Völker. Hinzuzudenken ist aus dem ersten Versgliede חרפת, Hohn, Spott, also dafs der Sinn ist: Gedenke mein Imbusentragen des Hohnes aller der vielen Völker, d. i. gedenke, wie ich den Hohn aller der vielen Völker still im Herzen ertragen mufs.

nere Zurückführung der Zerstreuten und um weitere Wiederherstellung des Reiches, sehen, als endlich die Lage der Zurückgekehrten eine bessere wird, froh schon die Verheifsung des Glückes erfüllt und erwarten nun auch die Anbetung aller Erdenbewohner im Tempel zu Jerusalem. Vergleichen wir nun diese messianischen Hoffnungen im Allgemeinen mit denen, welche die drei Propheten nach dem Exile aussprechen, so springt auch hier die Ähnlichkeit in die Augen. Der Untergang der Feinde wird noch erwartet (Hagg. 2, 22. Sacharja 2, 8—9.), Glück, namentlich Fruchtbarkeit, Überflufs an allem Guten, zahlreiche Nachkommenschaft, glänzende Herstellung und Ausstattung des Tempels, wird verheifsen (vgl. Hagg. 2, 6—9. Sach. 1, 17. 3, 10. 8, 12—13. c. 2, 4. 8, 4—5. 6, 15. Maleachi 3, 10—12.), die Unterwerfung der früheren Feinde und die Herrschaft über sie ist noch immer Gegenstand der Hoffnung (Sach. 2, 8—9.), die fernere Zurückführung der Exulanten wird geweissagt (Sach. 8, 7—8.), und endlich die Verehrung Jehova's von allen Nationen der Erde im Tempel zu Jerusalem wird bestimmt, als nun in kurzer Zeit erfolgend, ausgesprochen (Hagg. 2, 6—9.). Hören wir nun die Äufserungen der Psalmisten selbst! Der Ps. 137. ist kurz nach dem Exil geschrieben; denn er enthält Erinnerungen an dasselbe, die noch frisch und lebendig sind (vgl. v. 1—3.). Das überstandene Unglück aber erinnert auch an die, durch die es herbeigeführt und vergröfsert ward. Daher die Bitte um Strafe für Edomiter und Babylonier. „Gedenke," heifst es, „Jehova, den Söhnen Edom's den Unglückstag Jerusalems, die da riefen: Reifst um, reifst um bis auf ihre Grundfeste!" v. 7. „Tochter Babel's, du Verwüsterin, Heil dem, der deine Kinder ergreift und zerschmettert an Felsen!" v. 8. Die Freude aber über den Wiederaufbau Jerusalems spricht sich in Ps. 147. also aus: „Jehova bauet (wieder) Jerusalem; die Zerstreuten Israels sammelt er" (v. 2.). „Er heilet, die verwundeten Herzens, und verbindet ihre Schmerzen" (v. 3.). „Jehova richtet Leidende auf, erniedrigt Frevler zur Erde" (v. 6.) „Rüh-

me, Jerusalem, Jehova! lobe deinen Gott, Zion!" (v. 12.) „Denn er befestigt die Riegel deiner Thore, segnet deine Söhne in deiner Mitte (v. 13.); er machet deine Grenze sicher, mit Mark des Waizens sättigt er dich" (v. 14.). Als aber nach der Erbauung der Stadt und des Tempels Alles einer schönern Zukunft entgegensah, und der Dank des Herzens für die Wiederherstellung des Heiligthums sich in Lob- und Preisgesängen aussprach, da fordert ein Psalmensänger in Ps. 148. Himmel und Erde und alle Creaturen zum Lobe Gottes auf und wendet sich daher auch also an heidnische Könige und Völker: „Lobet Jehova, Könige und alle Völker, Fürsten und alle Richter der Erde, Jünglinge und Jungfrauen, Alte sammt Knaben!" (v. 7. 11. 12.) Ja Ps. 150. schliefst mit der Aufforderung: „Alles, was Odem hat, lobe Jehova! Lobet Gott!" (v. 6., vgl. Ps. 135, 20.) Die Hoffnung auf Unterwerfung der fremden Völker und Fürsten aber spricht sich bei dem jetzt wiederkehrenden glücklicheren Zustande des Volkes Ps. 149. also aus: „Denn Wohlgefallen hat Jehova an seinem Volke, schmücket Elende mit Heil" (v. 4.). „Es frohlocken die Frommen der Herrlichkeit, jubeln auf ihren Lagern (v. 5.); Lobeserhebungen Gottes in ihrem Munde, und zweischneidige Schwerter in ihrer Hand (v. 6.), um Rache zu üben an den Völkern, Strafe an den Nationen (v. 7.), um ihre Könige zu binden mit Ketten und ihre Edlen mit eisernen Fesseln (v. 8.), um an ihnen zu üben das geschriebene Recht: Ehre ist solches allen seinen Frommen. Lobet Gott!" (v. 9.) Doch die Lage der neuen Colonie blieb nichts desto weniger eine ärmliche; daher der Wunsch und die Bitte, dafs auch die übrigen Exulanten noch zurückkehren möchten. Was bei den Propheten Verheifsung ist, erscheint hier als Bitte und Gebet zu Gott. In Ps. 126. wird dankbar die Güte und Gnade Gottes anerkannt, der die erste Rückkehr herbeiführte (v. 1—3.), dann aber wird flehend hinzugesetzt: „Führe

zurück, Jehova, unsere Gefangenschaft, gleich Bächen im Mittagsland!" (v. 4.) „Die mit Thränen säeten, werden mit Jubel ernten" (v. 5.). „Weinend gehet (der Säemann), tragend den Samenwurf; mit Jubel kommt er, tragend seine Garben" (v. 6.). Der Sinn dieses schönen Bildes kann kein anderer sein, als: aus dem Unglück wird Glück hervorgehen; auf die traurige, thränenreiche Zeit des Exils wird die freudenreiche messianische Zeit folgen. In Ps. 85., der ebenfalls ohne allen Zweifel nach dem Exil geschrieben worden (vgl. v. 2—3.), spricht der Dichter in seinem Gebete zunächst aus, dafs Jehova das Volk wieder begnadigt, ihm seine Schuld vergeben und es aus der Gefangenschaft zurückgeführt habe. Gleich daran aber schliefst er, da die Gegenwart noch so traurig ist, die neue Bitte: „Stell' uns wieder her, Gott unseres Heils, und lafs deinen Unwillen gegen uns!" (v. 5.) „Willst du denn ewiglich über uns zürnen, deinen Zorn fortsetzen auf Geschlecht und Geschlecht?" (v. 6.) „Willst du uns nicht wieder beleben, dafs dein Volk sich deiner freue?" (v. 7.) „Lafs uns, Jehova, deine Gnade schauen, und deine Hülfe verleih' uns!" (v. 8.) Darauf hört und sieht der Dichter im Geiste die Erfüllung seines Flehens und fährt mit freudiger Zuversicht also fort: „Ja, nahe ist seinen Verehrern seine Hülfe, so dafs Herrlichkeit wird wohnen im Lande" (v. 10.). „Güte und Treue begegnen sich, Gerechtigkeit und Friede küssen sich (v. 11.); Treue sprosset aus der Erde, und Gerechtigkeit blicket vom Himmel" (v. 12.). „Auch wird Jehova Glück geben, und unser Land geben seinen Ertrag (v. 13.); Gerechtigkeit wandelt vor seinem Angesicht, und schreitet fürder auf ihrem Pfad" (v. 14.). Wir sehen, die Hoffnung, es werde noch so schön werden, wie einst verheifsen, es werde das messianische Glück dennoch bald erscheinen, ist noch lebendig im Volke, wenngleich die Gegenwart wenig Aussicht dazu bot. Ja, wir finden selbst

dieselbe Anschauungsweise, wie sie im zweiten Theil des Jesaias herrscht, auch jetzt noch bei einzelnen Dichtern wieder. In idealischen Zügen, wie bei Jesaias, sehen wir die Rückkehr aus dem Exile geschildert. Die Freude über die Erlösung aus der babylonischen Knechtschaft hebt die Seele des Dichters zu lautem Dank gegen Gott; er sieht in Erfüllung gegangen, was dichterische Begeisterung einst gesungen. So in Ps. 107. Die Gefangenen sind erlöst aus Feindeshand und aus vielen Völkern und Ländern jetzt zurückgekehrt (v. 2—3.). Gott hat sie auf ihr Gebet aus ihrer Knechtschaft und ihrem Elend befreiet (v. 4—6.), „er leitete sie auf ebenen Weg, zu kommen zu einer Wohnstadt" (v. 7.). „Er führte sie aus der Finsternifs und Todesnacht, und ihre Bande zerrifs er (v. 14.); aus ihrer Beklemmung half er ihnen (v. 19. u. 28.); er sandte sein Wort und heilete sie und entrifs sie ihren Gruben" (v. 20.). Darum sollen sie Gott loben und preisen (s. v. 10—22.). Darauf schildert nun der Dichter, wie Gott den zur See Zurückkehrenden geholfen: „Er hemmte den Sturm zu leisem Wehen, und es schwiegen die Wellen (v. 29.); und sie freueten sich, da sie sich legten, und er führte sie zur erwünschten Küste" (v. 30.). Hierauf schildert der Verfasser nun auch die göttliche Hülfe und Gnade für die zu Lande aus der Gefangenschaft Heimkehrenden, und gerade hier erkennen wir die grofse Ähnlichkeit, ja Gleichheit der dichterischen Anschauung mit der des Jesaias (vgl. Jes. 41, 17 ff. 35, 7. 49, 10 ff.). „Er wandelte," heifst es, „die Wüste in Wassersee und dürres Land in Wasserquellen (v. 35.) und liefs die Hungrigen daselbst wohnen, dafs sie errichteten Städte zum Wohnen" (v. 36.). „Sie besäeten Felder und pflanzten Weinberge, dafs sie jährliche Früchte trugen" (v. 37.). „Und er segnete sie, dafs sie sich mehrten, und ihr Vieh verminderte er nicht" (v. 38.). „Verachtung schüttete er auf Fürsten und liefs sie irren in unwegsamer Öde (v. 40.); doch hob er

den Armen aus dem Elend und machte den Heerden gleich die Geschlechter" (v. 41.). „Es sehen's die Redlichen und freuen sich, und alle Boshaften verschliefsen den Mund" (v.42.). „Wer weise ist, der nimmt diefs wahr und hat Acht auf Jehova's Gnade" (v. 43.). Das Glück aber, im Tempel zu Jerusalem wieder anbeten zu können, und der Wunsch, dafs es immer so sein möge, sowie die sichere Erwartung, dafs Jehova noch auf der ganzen Erde werde angebetet werden, spricht sich Ps. 65. aus; denn wiewohl die Überschrift diesen Psalm dem David zuschreibt, so glaube ich doch mit Gesenius (zu Jesaias c. 26.), dafs er in die Zeit nach dem Exil gehört; denn da der Tempel erwähnt wird (v. 5.), so kann er nicht von David sein, und da das Gefühl der Sündhaftigkeit und das Gebet um Sündenvergebung gleich den Anfang bilden (v. 3—4.), Beides aber durch die Strafe und das Unglück im Exil erst recht lebendig geworden, da ferner der Verf. ganz besonders das Glück preist, im Tempel anbeten zu können, und zugleich den Wunsch ausdrückt, dafs das Volk sich nun sättigen möge (נִשְׂבְּעָה) dieser Wonne (בְּטוּב, an dem Gute, Glücke, בֵּיתֶךָ, deines Hauses, v. 5.): so pafst diefs Alles vorzugsweise auf die Zeit nach dem Exil, nachdem man so lange das Glück, einen Tempel zu besitzen und in ihm anzubeten, entbehrt hatte. Die Worte selbst aber lauten: „Heil dem, den du erwählest und zulässest, dafs er weilet in deinen Vorhöfen! Möchten wir uns sättigen der Wonne deines Hauses, deines heiligen Tempels!" (v. 5.) Die Erwartung aber, dafs alle Erdenbewohner Gott anerkennen und verehren werden, ist schon so gewifs, dafs der Verfasser das als schon eingetretene Thatsache ansieht und also spricht: „Hörer des Gebets, zu dir kommt alles Fleisch!" (v. 3.); und ferner: „Wunderbar in Gnaden erhörest du uns, Gott unseres Heiles, du, Zuversicht der Erd- und Meeresenden, der fernen!" (v. 6.); und endlich: „Und es fürchten der Enden Bewohner deine Wunder, des Morgens und Abends Aufgang füllst du mit Jubel!" (v. 9.).

Haben wir aber aus dem Bisherigen die Überzeugung gewonnen, dafs in den Psalmen vor, in und nach dem Exil die messianische Hoffnung, wie sie in den gleichzeitigen Propheten vorliegt, wirklich wiederklingt, so wird es doch auch durchaus natürlich gefunden werden, dafs nicht jede von den Propheten ausgesprochene oder angedeutete Idee sich in den gleichzeitigen Psalmen wiederfindet. Der Zweck der Psalmen war ein durchaus anderer, als der der prophetischen Reden. Was in diesen vorkommt, konnte nicht Alles von den Psalmendichtern in ihre, wenngleich religiösen, doch vorzugsweise lyrischen Poesien aufgenommen werden. Nur in Bezug auf den Messias, der von Vielen noch in Psalm 118, 22. u. 26. erwähnt gefunden wird, bedarf es noch einer besondern Untersuchung. Der erwähnte Psalm wird im N. T. Matth. 21, 42. Marc. 12, 11. Luc. 20, 17. Apostelg. 4, 11. angeführt, und da hier die genannten Verse auf den Erlöser bezogen werden, so meint man, die Hinweisung auf den Messias sei in jenen Stellen des Psalmes wirklich enthalten. Darauf ist zunächst zu antworten: Die Anführung jener Stellen im N. T. beweist zunächst nur, dafs sie zur Zeit Christi wirklich messianisch gedeutet wurden; und diefs war allerdings nur möglich, wenn die darin liegende Grundidee auf den Erlöser pafste. Ist diefs nun aber auch gewifs, so ist doch das eine ganz andere Frage, ob der Verfasser jenes Psalmes selbst bei seinen Worten an den Messias gedacht habe. Und eben diefs ist es, was sich bei unbefangener Beurtheilung des Inhaltes unseres Psalmes schlechterdings nicht behaupten läfst. Das Zeitalter desselben ist streitig. Einige halten ihn für einen davidischen; allein weder die Überschrift schreibt ihn dem David zu, noch spricht der Inhalt dafür; denn in solcher Gefahr vor auswärtigen Feinden, wie hier geschildert wird (v. 10—12.), befand sich David niemals. Andere verlegen daher seinen Ursprung in die späteste Zeit, nämlich in das Zeitalter der Maccabäer, und meinen, Simon Maccabäus sei hier gemeint, der nach schweren Kämpfen mit den Syrern unabhängiger Fürst der Juden geworden. Allein dafs so spät einzelne Psalmen unserer Sammlung entstanden seien, ist ganz uner-

weislich und unwahrscheinlich. Es bleibt daher nichts weiter übrig, als aus dem Inhalte und der Veranlassung die Zeit im Allgemeinen zu bestimmen. Ein König oder Feldherr ist aus grofsen Kriegsgefahren errettet; sein Vertrauen auf Jehova hat ihn gestärkt zum Siege über die zahlreichen Feinde (v. 5—18.). Er kommt, um dafür Jehova im Tempel zu danken (v. 19—21.); das Volk empfängt ihn mit jubelndem Zuruf (v. 22—25.), die Priester im Tempel segnend (v. 26.), worauf Opfer dargebracht, und abermals Dank gegen Gott ausgesprochen wird (v. 27—29.). Aus dieser Inhaltsanzeige geht soviel wohl mit Gewifsheit hervor, dafs der Psalm weder in, noch kurz nach dem Exile gedichtet sein kann, sondern höchst wahrscheinlich in die Zeit der Könige vor dem Exile gehört. Näheres freilich läfst sich nicht angeben, und so man es versucht, sind es unsichere und schwankende Vermuthungen. Wir bedürfen aber auch keiner näheren Angabe der Entstehungszeit, um den Sinn der oben bezeichneten Verse zu verstehen. Sie lauten: „Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist geworden zum Eckstein" (v. 22.). „Von Jehova ist solches geschehen, wunderbar ist es in unsern Augen" (v. 23.). „Diefs ist der Tag, den Jehova gemacht: frohlocken und freuen wir uns an ihm!" (v. 25.) „O höre, Jehova, hilf! O höre, Jehova, beglücke!" (v. 26.) Diese Worte sind Zuruf des Volkes und drücken die freudige Überzeugung aus, dafs der von den Volksoberen früher verachtete und verworfene König oder Feldherr jetzt durch den Sieg, den er über alle die vielen Feinde errungen hat, von Gott selbst zum festen und sichern Eckstein des Reiches erklärt und gemacht ist. Die v. 26. noch folgenden Worte aber sind Worte der den Sieger im Tempel empfangenden Priester und lauten: „Gesegnet (ist oder sei), der da kommt, im Namen Jehova's! Wir segnen euch aus Jehova's Haus!" Das Euch bezieht sich unstreitig auf die den Kommenden begleitende Schaar. Ist so der Sinn, den der Verf. selbst mit seinen Worten verband, klar und entschieden, so ist die Anwendung derselben auf den Messias und also auf die Per-

son des Erlösers im N. T. leicht und natürlich. Der hier Empfangene ist als Vorbild des kommenden Retters aufgefafst, und die über ihn ausgesprochenen Worte passen in höherem, tieferem Sinne allerdings auf Christus. Nur können wir nach dem Bisherigen dem Verfasser des Psalmes selbst nicht die Absicht zuschreiben, als habe er hier vom Messias reden wollen.

§. 12.

Die messianische Hoffnung in den übrigen alttestamentlichen Büchern.

1) Wohl ist es lange Zeit unter den Theologen Sitte oder vielmehr Unsitte gewesen, alle und jede Äufserung in der Bibel, so sie nur irgendwie eine, wenn auch gewaltsame, Beziehung auf den Erlöser zuliefs, auf diesen zu deuten und trotz alles Widerspruchs, den der Zusammenhang, die grammatische Verbindung, der eigentliche Sinn der Worte dagegen erhoben, für messianisch zu erklären; ja es giebt noch heut zu Tage einzelne Theologen, die eine wahre Meisterschaft darin besitzen, möglichst viele Stellen der heiligen Schrift zu messianischen zu stempeln; allein bei zunehmender philologischer Bildung und gründlicher Kenntnifs der Schrift selbst findet ein solches Verfahren immer weniger Anklang und Beifall; denn wenn auch die Exegese der Flachheit und Oberflächlichkeit mit Recht ihre Geltung verloren hat: so will man doch auch nicht blindlings hinnehmen und sich einreden lassen, was aller gesunden Auslegungskunst geradezu Hohn spricht. Wir können daher über alle die Stellen in den **kanonischen Büchern** des A. T., die man noch für messianisch gehalten, um so eher hinweggehen, als gründliche Exegese darüber bereits völlig entschieden hat. Wir rechnen dahin besonders auch Hiob 19, 25 ff. und den Inhalt des Hohenliedes. Bei der ersteren Stelle hat die Exegese unwiderleglich nachgewiesen, dafs die messianische Auffassung hauptsächlich auf groben Übersetzungsfehlern beruhet, die schon die Vulgata und ebenso Luther gemacht hat; denn das Fut. Kal יָקוּם, er wird

stehen, ist von Luther als Fut. Hiph. יָקִים, er wird auferwecken, von der Vulgata aber gar als erste Person Sing.: *resurrecturus sum*, übersetzt; die Präposition עַל, auf, aber ist von beiden mit aus (*de*) wiedergegeben, so dafs der Sinn völlig entstellt ist. Heifst nämlich die Stelle einfach nach dem Urtexte: „Ich weifs es, mein Erlöser (Gott) lebt, und zuletzt wird er noch auf der Erde erscheinen (wird er auf der Erde stehen), um nämlich mich zu befreien von meinen Leiden und mich zu rechtfertigen (was auch wirklich nachher geschieht), so übersetzt die Vulgata: *et in novissimo die de terra resurrecturus sum*, Luther aber: er wird mich aus der Erde auferwecken, womit denn nicht Gott, sondern der Erlöser und in Folge dessen das jüngste Gericht, das durch ihn auf Erden werde gehalten werden, gemeint sein soll. Auf eine weitere Widerlegung dieser Ansicht ist nach dem eben Gesagten nicht einzugehen (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 6.). Die allegorische Deutung des Hohenliedes aber, die neuerlich Hengstenberg wieder auf die Bahn gebracht hat, widerlegt sich durch gründliche Kenntnifs des Inhaltes selbst am besten. Die lyrisch-erotische Poesie der Hebräer, als deren einziges, aber überaus schönes Denkmal das Lied dasteht, wird völlig verkannt, wenn man den eigentlichen Sinn der Worte gewaltsam auf den Erlöser und seine Kirche deutet und somit Anstöfsigkeiten begeht, die in der Schrift selbst am wenigsten eine Rechtfertigung finden (s. m. Einleitung §. 50. S. 161.). Finden wir aber hiernach nun auch in den kanonischen Büchern des A. T. keine weiteren Hindeutungen auf den Messias und seine Zeit, so treten uns doch in den Apokryphen dergleichen auf's Neue entgegen, und wir haben mit Rücksicht auf die Zeit, in der dieselben entstanden, näher zu untersuchen, wie sich hier die messianische Hoffnung ausspricht.

2) Die **Apokryphen** entstanden bekanntlich in den letzten Jahrhunderten vor Christus, und nach den über ihre Entstehungszeit angestellten Untersuchungen wurden die hier in Betracht kommenden einzelnen Bücher in folgender Reihen- und Zeitfolge geschrieben: 1) das Buch

Jesus Sirach, um 190 v. Christo, nach Einigen jedoch schon um hundert Jahre früher, in der Zeit zwischen 290 und 280 v. Christo (s. de Wette, Einleitung §. 316. S. 434., die meinige §. 80, 3. S. 250.); 2) Tobias, zu Anfang des zweiten Jahrhunderts und des sich bildenden Pharisäismus, etwa zur Zeit, als Daniel entstand; 3) Baruch, zur Zeit der Maccabäer (s. de Wette §. 324. S. 444.); 4) die Weisheit Salomonis, ebenfalls im zweiten Jahrhundert v. Christo; 5) die beiden Bücher der Maccabäer, das erste nach 107 v. Chr., d. i. nach Hyrcan's Tode (s. de Wette §. 300. S. 411.), das zweite geraume Zeit nach 161, etwa um 135 v. Chr. (s. de Wette §. 304. S. 414.); 6) Judith, entweder im ersten Jahrhundert vor oder gar im zweiten nach Christo (s. m. Einleit. §. 77, 3. S. 240.).

Der Charakter der in diesen Büchern enthaltenen messianischen Hoffnungen läfst sich einfach also bestimmen: Es sind zunächst theils Rückblicke auf frühere messianische Weissagungen, theils Wünsche und Bitten zu Gott um Erfüllung solcher Verheifsungen, theils Versuche, nach altprophetischer Art selbst zu weissagen, und also Nachahmungen der alten Propheten, ohne dafs jedoch irgend etwas Neues hinzutritt. Vom Messias ist überall auch hier keine Rede, und nur zur Maccabäerzeit und kurz vorher kommen Erinnerungen an die dem David gegebenen Verheifsungen einer ewigen Dauer seines Reiches vor. Wichtig sind indessen dennoch diese messianischen Äufserungen aus der späteren Zeit des Judenthums, da sie uns nicht blofs zeigen, wie die messianische Hoffnung nach Jahrhunderten noch im Volke fortlebte, sondern auch, wie sie gerade aus den früheren Weissagungen über die messianische Zeit ihre Nahrung zog und durch die Zeitumstände von Neuem angeregt und belebt ward. Auch fällt durch sie ein helleres Licht auf die im Daniel uns vorliegenden Verkündigungen, da dieses Buch derselben Zeit seine Entstehung verdankt. Die göttliche Weisheit aber, die durch alle messianische Verkündigung und Hoffnung dem Erlöser selbst den Weg bereitete, zeigt sich auch hier in ihrem wunderbaren, lichten Gange; denn als nach Jahrhunderten die von den Prophe-

ten gegebenen Verkündigungen nach und nach in dunklere Ferne zurücktraten, mufsten gerade die äufseren Schicksale und Drangsale des Volkes dazu beitragen, die messianische Hoffnung von Neuem zu wecken und lebendig zu erhalten. Gehen wir jedoch jetzt zu einer näheren Darlegung dieser Hoffnung über, wie sie in den einzelnen Apokryphen nach einander sich ausspricht!

a) Die Entstehung des Buches Jesus Sirach führt uns in die Zeit, in der die Juden nach einer Reihe ruhiger, glücklicher Jahre unter ägyptischer Herrschaft (301—222 v. Chr.) durch die Kriege der Ptolemäer und Seleuciden wieder Leiden und Drangsale erfuhren. Gerade sie selbst und ihr Land waren der Gegenstand des Kampfes zwischen den beiden mächtigen Herrscherfamilien. Antiochus III. von Syrien (224—187 v. Chr.) eroberte 218 Palästina; doch schon im folgenden Jahre ging es durch die unglückliche Schlacht bei Raphia für ihn wieder an Ptolemäus IV. von Ägypten (221—204 v. Chr.) verloren, und da sich die Juden diesem, als dem Sieger, ergeben hatten, wurden sie dafür vom Antiochus hart gezüchtigt. In einem neuen Kriege schlossen sie sich also wieder an diesen an und blieben bei Syrien, bis die an Ptolemäus V. (204—181 v. Chr.) verheirathete Tochter des Antiochus Palästina als Heirathsgut mit an Ägypten zurückbrachte. Da es dessenungeachtet bald wieder syrisch ward, liefs der syrische König Seleucus IV. (187—176 v. Chr.) selbst den Tempelschatz zu Jerusalem plündern. In dieser Zeit nun, zwischen 190 und 180 v. Chr., entstand das hebräische Original unseres Jesus Sirach, das nach der Vorrede der uns erhaltenen griechischen Übersetzung um 131 v. Chr. (nach dem 38. Regierungsjahre des ägyptischen Königs Ptolemäus VII., d. i. Euergetes II., der 169 zur Regierung kam) von dem Enkel des Verfassers in's Griechische übersetzt ward. Diese Entstehungszeit des Originals erklärt nun hinlänglich, wie die messianische Hoffnung auf Vertilgung der Feinde zuerst wieder lebendig ward. Die Zeitumstände riefen die alte Erwartung, die alte Verheifsung wieder in's Gedächtnifs; der lebhafte Wunsch, von den heidnischen Feinden ganz befreit zu werden, führte von

selbst auf jene messianische Hoffnung zurück. Wir finden hier also dieselbe Erscheinung, wie wir sie früher zur Zeit der Propheten gesehen: der Druck der Zeiten und das Unglück der Nation weckt und nährt wieder die Hoffnung, die wir die messianische nennen. Sie spricht sich unwillkürlich hier c. 35, 23—26. (c. 32, 18—20.) aus. Denn nachdem der Verfasser von der Gebetserhörung der Armen und Frommen geredet hat, heifst es weiter: „Und an den Völkern wird er (der Herr) Rache nehmen, bis er die Menge der Wüthriche vertilgt und die Scepter der Ungerechten zerbricht (v. 23.), bis er seinem Volke Recht schaffet und sie erfreuet mit seiner Barmherzigkeit" (v. 25.). „Lieblich ist seine Barmherzigkeit zur Zeit der Noth (ἐν καιρῷ θλίψεως), wie Regenwolken zur Zeit der Dürre" (v. 26.). Ausführlicher noch spricht sich diese Hoffnung in dem gleich darauf folgenden Gebete aus c. 36. (c. 33.), dessen Einzelnheiten lebhaft an den Geist des alten Prophetenthums, der einst so Schreckliches gegen die Feinde des Volkes verkündete, erinnern. „Erbarme dich unser," heifst es, „Herr, Gott über Alles, und siehe herab!" (v. 1.) „Lafs die Furcht vor dir kommen auf alle Völker (v. 2.); erhebe deine Hand wider die fremden Völker und lafs sie deine Macht erfahren!" (v. 3.) Ferner: „Errege deinen Unwillen und schütte deinen Zorn (ὀργήν) aus!" (v. 8.) „Vertilge den Widersacher und zerschmettere den Feind!" (v. 9.) „Beschleunige die Zeit (der Strafe) und gedenke des Eides, damit deine grofsen Thaten gepriesen werden!" (v. 10.) „Im Zornfeuer (ἐν ὀργῇ πυρός) werde verzehrt der Entronnene, und die Bedrücker deines Volkes (οἱ κακοῦντες τὸν λαόν σου) müssen ihren Untergang finden!" (v. 11.) „Zerschmettere die Häupter der feindlichen Fürsten (ἀρχόντων ἐχθρῶν), welche sprechen: Niemand ist aufser uns!" (v. 12.) In demselben Gebete aber kommt im natürlichen Ideenzusammenhange, da die eine messianische Erwartung sich an

die andere, wie von selbst, anknüpft, theils die Bitte um Zurückführung der noch Zerstreuten, theils die um Verherrlichung Jerusalems, theils endlich die um Bekehrung aller Völker vor. In so innigem Zusammenhange sehen wir auch hier die wesentlichsten Punkte der messianischen Hoffnung. Gleich nachdem nämlich um die Vertilgung der Nationalfeinde gebetet ist, heifst es weiter: „Versammle alle Stämme Jacob's und lafs sie dein Eigenthum sein wie von Anfang!" (v. 13.) Und nach der abermaligen Bitte um Erbarmung über das Volk Israel (v. 14.) fährt der Verfasser fort: „Erbarme dich der Stadt deines Heiligthumes, Jerusalems, der Stadt deiner Wohnung!" (πόλιν καταπαύματός σου) (v. 15.) „Erfülle Zion mit dem Lobe deiner Verheifsungen (πλῆσον Σιὼν ἆραι τὰ λόγιά σου) und mit deinem Ruhme dein Volk!" (v. 16.) „Gieb Zeugnifs denen, die von Anbeginn dein Werk sind, und erfülle die Weissagungen in deinem Namen!" (καὶ ἔγειρον προφητείας τὰς ἐπ' ὀνόματί σου) (v. 17.) „Gieb Lohn denen, die auf dich harren, und lafs deine Propheten Glauben finden!" (v. 18.) Gerade diese letzte Äufserung giebt Zeugnifs, wie man wohl den Weissagungen der Propheten über die messianische Zeit, da sie so lange unerfüllt geblieben, im Volke nicht mehr rechten Glauben schenken mochte, wie aber jetzt in bedrängter Zeit der Glaube daran dem Volke wieder näher gerückt ward. Denn gerade in Noth und Bedrängnifs ist das Herz am empfänglichsten für den Trost, der bessere und glücklichere Zeiten verheifst. Aber auch die Aussicht auf Bekehrung aller Völker ist wieder damit verbunden; denn es heifst: „Wie du vor ihren (der fremden Völker) Augen dich geheiliget hast an uns (ὥσπερ ἐνώπιον αὐτῶν ἡγιάσθης ἐν ἡμῖν), also verherrliche dich vor unsern Augen an ihnen (v. 4.), dafs sie dich erkennen, gleichwie wir erkannt haben, dafs aufser dir, Herr, kein anderer Gott ist!" (v. 5.) Die Hülfe, die Gott dem Volke Israel senden soll, wird auch hier, wie früher bei den Propheten, als Beweggrund

angesehen, durch den die fremden Völker zur Anerkennung der Herrlichkeit Gottes werden bewogen werden. Daher heifst es auch am Schlusse des ganzen Gebetes: „Erhöre, Herr, das Gebet derer, die dich anrufen (*τῶν ἱκετῶν σου*), nach dem Segen Aaron's über dein Volk, dafs alle, die auf Erden wohnen, erkennen, dafs du, Herr, der ewige Gott bist!" (*ὁ θεὸς τῶν αἰώνων*) (v. 19.) Da aber auf's Neue hier die Bestimmung Israels anerkannt und ausgesprochen wird, alle Völker der Erde noch zur Verehrung des einen, wahren Gottes zu führen, so schliefst sich hieran auch die messianische Erwartung einer ewigen Dauer des israelitischen Volkes. „Die Lebenstage eines Mannes," heifst es, „sind gezählt; aber Israels Lebenstage sind unzählig" (*ἀναρίθμητοι*), (c. 37, 28. od. 25.). Hat aber das ganze Volk Israel eine ewige Lebensdauer, so haben es um so mehr seine frommen und berühmten Männer in ihren Nachkommen. Daher heifst es von diesen: „Ihr (der grofsen Männer) Name bestand, und ihre Kinder durch sie. In Ewigkeit (*ἕως αἰῶνος*) wird ihr Same dauern, und ihr Ruhm nicht erlöschen" (*οὐκ ἐξαλειφθήσεται*), (c. 44, 12—13.). Bei solcher Aussicht in die Zukunft, die gewifs einst noch zur Verrherrlichung Israels unter den Nationen der Erde führen werde, ist es denn nicht zu verwundern, dafs auch die Erinnerung an die dem David gegebene Verheifsung einer ewigen Herrschaft auf dem Throne Israels wieder auftaucht. In dem Verzeichnifs der grofsen Männer des Volkes heifst es nämlich vom David: „Der Herr vergab ihm seine Sünden und erhöhete sein Horn auf ewig (*καὶ ἀνύψωσεν εἰς αἰῶνα τὸ κέρας αὐτοῦ*, d. i. und erhöhete seine Macht auf ewig) und gab ihm Verheifsung (*διαθήκην*) von Königen und den Ehrenthron (*θρόνον δόξης*) in Israel" (c. 47, 13. od. 11.). In dieser Äufserung aber liegt indirect auch die Erwartung des Messias; denn wenngleich diese nicht mit bestimmten Worten ausgesprochen ist, so mufste doch, wenn man glaubte, die eben über David angeführte Verheifsung sei eine ewig gültige Wahrheit, auch die feste Erwartung da sein, dafs ein

Regent aus David's Familie den Thron Israels wieder besteigen werde, damit dieser dann wirklich εἰς αἰῶνα, auf ewig, entweder selbst oder in seinen Nachkommen herrschen könne, wie das dem David eben eine Verheifsung (διαθήκη) war. Ist dem aber so, so ist auch nicht abzusehen, was für innere Gründe gegen die Ächtheit der Stelle c. 48, 10—11. sprechen sollen, welche Bretschneider (Dogmatik der Apokryphen, S. 353.) und nach ihm de Wette (Bibl. Dogmatik §. 179 u. 180.) für unächt erklären. Der Verfasser, dem die Hoffnung auf die Erscheinung eines Messias aus David's Stamme, wie wir gesehen haben, nicht fremd ist, erinnert bei Erwähnung des Elias an die Verheifsung des Maleachi (c. 4, 5—6. c. 3, 1—5.). Er erwartet die Erscheinung des Elias vor dem Strafgerichte, das der messianischen Zeit, wie Maleachi lehrt, erst vorhergehen werde. Daher spricht er: „Der (Elias) bezeichnet ist zur Zurechtweisung für künftige Zeiten, den Zorn zu stillen vor dem Strafgerichte, um des Vaters Herz zum Sohne zu wenden und die Stämme Jacob's herzustellen" (c. 48, 10.). Wenn hier auch die Wiederherstellung der Stämme Jacob's als ein Geschäft des Elias bezeichnet ist, so ist das nur Erweiterung der von Maleachi gegebenen Verheifsung, wie denn auch das Folgende ein eigenthümlicher Zusatz des Sirach ist: „Heil denen, die dich (Elias) sehen und mit Liebe geschmückt sind!" (v. 11.) „Denn auch wir werden leben" (v. 12.). Gerade diese letzten Worte erinnern an die beim Daniel (c. 12, 1—3. v. 13.) vorkommende Verkündigung des grofsen auf Erden stattfindenden Gerichtes, bei dem die Todten auferstehen, und die Guten werden gerettet werden, und es bleibt nur zweifelhaft, ob Sirach hier ein Wiederaufleben der Guten gemeint, oder aber gedacht habe, dafs er und die mit ihm lebenden Guten das grofse Gericht noch selbst auf Erden erleben würden. Das Griechische: καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα, scheint mehr für die erstere Auffassung, die auch der Ansicht des Daniel entspricht, zu stimmen.

b) Haben wir aber im Sirach das Wiederaufleben der messianischen Hoffnung gesehen, so finden wir in dem etwas

späteren Tobias, als die Zeitumstände immer trüber geworden, und die Religionsverfolgungen unter den Syrern (Antiochus IV. v. 176—164 v. Chr.) bereits begonnen hatten, diese Hoffnung auch viel ausführlicher behandelt. Je trauriger und schrecklicher die Zeit ward, desto mehr suchte man sich gerade durch sie aufzurichten und zu trösten. Der Verfasser des Tobias hat daher den Zweck, durch seine in die alte Zeit der Wegführung der zehn Stämme zurückführende Erzählung zu zeigen, wie es dem wahrhaft Frommen, und wenn er auch noch so viel seiner Religion wegen zu leiden habe, zuletzt doch immer wieder wohl gehe, da Gott das Unglück reichlich durch nachfolgendes Glück und Wohlergehen vergelte. Bei dem Zurückgehen in jene alte Zeit aber bietet sich dem Verfasser nun zugleich auch eine passende Gelegenheit dar, seiner handelnden Hauptperson messianische Weissagungen in den Mund zu legen und so auch dadurch seine Zeitgenossen zu trösten und zu erheben. Mit grofser Vorsicht und Geschicklichkeit aber weifs er diese Weissagungen aus den älteren Propheten, vorzüglich aus denen zur Zeit des Exils, so zu wählen, dafs dadurch seine Fiction nicht im mindesten gestört wird, sondern durch den Geist der darin vorkommenden messianischen Äufserungen um so mehr innere Wahrscheinlichkeit erhält. Nur ein Mal verräth er dabei seine eigene Zeit, da er, wie Daniel auf die Jahrwochen (c. 9.), so auf die Erfüllung von Weltzeiten (καιροὶ τοῦ αἰῶνος, c. 14, 5.) kommt, was zur Zeit der Maccabäer, als man die 70 Jahre des Jeremias nachzurechnen suchte, vollkommen erklärlich ist. Da nun aber unser Verfasser seine messianischen Weissagungen in eine so frühe Zeit zurückverlegt, so frägt sich natürlich, ob dieselben nicht vorzugsweise seiner Fiction zu Liebe so ausgesprochen sind und also nicht eigentlich Zeugnifs ablegen können, was für messianische Hoffnungen zur Zeit des Verfassers oder von ihm selbst gehegt wurden. Dagegen läfst sich nun mit gutem Rechte auf den eigentlichen, oben näher bezeichneten Zweck unseres Verfassers hinweisen; er will ja gerade seine Zeitgenossen in der Religionsverfolgung auch durch die Weissagungen seines Buches trösten, kann

und wird also auch nur solche darin aufgenommen haben, welche Glauben fanden, und an denen er selbst noch festhielt. Gerade auch die Ausführlichkeit und Vorliebe, mit denen er dieselben behandelt, zeugen davon, dafs diefs seine Absicht war. Wir können demnach die im Buche enthaltenen messianischen Erwartungen als die wirklich zur Zeit der Maccabäer vorhandenen ansehen, die hier nur neu belebt auftreten und im Vergleich mit denen im Sirach schon an Umfang und Bestimmtheit wieder zugenommen haben. Wie der Verfasser dabei auf die alten Propheten zurückgeht und aus ihnen schöpft, wird sich aus dem Folgenden selbst deutlich ergeben.

Zunächst läfst er, gleich den Propheten zur Zeit des Exils, namentlich gleich dem Ezechiel, seinen Helden, den alten Tobias, die Zerstörung Jerusalems weissagen. Diefs geschieht in dem Dankgebete, das derselbe niederschreibt (c. 13, 1.), und worin er Jerusalem anredet (c. 13, 9.), und später in der Rede desselben an seinen Sohn (c. 14, 4.), wo diese Weissagung als Glaube, dafs es einst so kommen werde, auftritt. Die eigentlich messianischen Weissagungen aber, die in jenem Gebete, wie in dieser Anrede, vorkommen, lassen ebenfalls, wie bei den Propheten, deutlich die vier ersten wesentlichen Punkte unterscheiden, die wir bei der Entwickelung der messianischen Weissagung in den Propheten gefunden und nach einander betrachtet haben. Es sind: 1) die Rückkehr aus der Gefangenschaft; 2) das äufsere Glück des neuen Staates; 3) das geistige Heil Israels und die Bekehrung fremder Völker, und 4) das Strafgericht über die Feinde; letzteres wird jedoch hier nur als Fluch ausgesprochen. Wir sehen hieraus, wie bestimmt sich unser Verfasser an die alten Propheten anschliefst, um zu seiner Zeit ganz im Sinne und Geiste jener zu trösten und die alten Hoffnungen neu zu wecken und zu beleben. Widmen wir jedoch jetzt jenen vier Punkten bei ihm nähere Aufmerksamkeit! Wir werden sehen, wie gerade bei dem zweiten, wo die bisherige Erfahrung am wenigsten mit der altprophetischen Verheifsung übereinzustimmen schien, unser Ver-

fasser durch eine geschickte Wendung der alten Erwartung und Hoffnung neue Wahrscheinlichkeit ihrer endlichen Erfüllung zu geben weifs. Wenden wir uns also zu dem ersten Punkte!

1) Die Rückkehr aus der Gefangenschaft wird also ausgesprochen, und man merkt gleich an den ersten Worten die Beziehung auf die trübe, noch gröfsere Drangsale drohende Gegenwart: „Er (der Herr) wird uns züchtigen für unsere Ungerechtigkeit (*ἐν ταῖς ἀδικίαις ἡμῶν*), doch sich wieder erbarmen und uns sammeln aus allen Völkern, wohin ihr irgend zerstreut seid unter ihnen" (sc. ihr Söhne Israels) (c. 13, 5.). Darauf kommt unser Verf. noch ein Mal ausdrücklich auf diese Zurückführung zurück (c. 14, 5.), vergifst aber auch in der ganzen Verheifsung die Bedingung nicht, unter der sich Gott des Volkes wieder erbarmen werde. Er schliefst sich hierin namentlich an Jeremias und Ezechiel an, welche die Bufse als Bedingung der Rückkehr züerst so entschieden hervorheben (s. oben). Dafs diese Bedingung zur Zeit des Verf. ganz besonders geltend gemacht werden mufste, leuchtet ein; denn nur wenn das Volk sich besserte, war göttliche Hülfe in der Drangsal zu hoffen. Unser Verf. läfst daher den Tobias also sprechen: „Wenn ihr euch zu ihm bekehret mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele (*ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ ὑμῶν καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ὑμῶν*), um, vor ihm Redlichkeit zu üben (*ποιῆσαι ἐνώπιον αὐτοῦ ἀλήθειαν*): so wird er dann sich zu euch wenden und nicht sein Angesicht vor euch verbergen. Und dann schauet, was er euch thun wird!" (c. 13, 6.) Und noch bestimmter lautet die directe Aufforderung: „Bekehret euch, ihr Sünder, und übet Gerechtigkeit vor seinem Angesichte! Wer weifs, ob er euch nicht wohlwollen und euch Barmherzigkeit erweisen wird!" (c. 13, 6.) Auf diese Bedingung der göttlichen Hülfe weist ferner die Äufserung hin: „Er wird sich wiederum erbarmen der Söhne der Gerechten" (c. 13, 9.); und ebenso: „Freue dich (Jerusalem) und jauchze über die Söhne der Gerechten! Denn sie wer-

den sich versammeln und preisen den Herrn der Gerechten" (c. 13, 13.). „Heil denen, die dich lieben; sie werden sich freuen deines Friedens! Heil denen, die über alle deine Züchtigung sich betrübten; denn sie werden sich über dich freuen, wenn sie schauen deine ganze Herrlichkeit, und werden fröhlich sein in Ewigkeit!" (c. 13, 14.; vergl. auch v. 10.).

2) Bei Schilderung des äufseren Glückes des neuen Staates hat unser Verfasser unstreitig den Jesaias im zweiten Theil vor Augen; er nimmt daher besonders die Beschreibung der idealen Herrlichkeit des neuen Jerusalems auf. „Preise," spricht er in der Anrede an Jerusalem, „den König der Ewigkeit, auf dafs dein Zelt wieder in dir erbauet werde mit Freuden, und er in dir erfreue die Gefangenen und liebe in dir die Elenden (τοὺς ταλαιπώρους) auf alle Geschlechter hin in Ewigkeit!" (c. 13, 10.) Mehr aber noch tritt die Ähnlichkeit mit Jesaias (c. 54, 11—13.) in folgender Stelle hervor: „Es preise meine Seele Gott, den grofsen König! Denn Jerusalem wird gebauet werden mit Sapphir und Smaragd, und mit köstlichen Steinen deine Mauern, und deine Thürme und Bollwerke mit reinem Golde" (c. 13, 15—16.). „Die Strafsen Jerusalems werden gepflastert mit Beryll und mit Karfunkel und den Steinen aus Ophir" (v. 17.). „Und alle ihre Gassen werden Halleluja und Lobgesang rufen, sprechend: Gepriesen sei Gott, der dich erhöhet, in alle Ewigkeit!" (v. 18.) Da nun aber die ähnliche Verheifsung des Jesaias nicht, wie man erwartet hatte, und wie sie auch gemeint war, gleich nach der Rückkehr in Erfüllung gegangen war, sondern im Gegentheil der ärmliche Zustand der neuen Colonie gewaltig gegen die idealen Erwartungen contrastirt hatte: so weifs unser Verf. den Zweifel an der endlichen Erfüllung solcher Verheifsungen mit Bezug auf die traurige, trostlose Gegenwart also zu heben, dafs er bestimmt erklärt, gleich nach der Rückkehr solle auch diese

Verheifsung gar nicht in Erfüllung gehen, sondern erst später, wenn die Weltzeiten erfüllt wären. Es solle zwar Jerusalem und der Tempel gleich nach der Rückkehr wieder aufgebauet werden, aber nicht einmal mit der früheren Herrlichkeit; diese und noch gröfsere, wie sie von den Propheten verheifsen, sowie auch die Bekehrung aller Völker der Erde, solle später erst kommen. Da man aber eben zu seiner Zeit die Weltzeiten für erfüllt hielt und die Ankunft des Messias erwartete, wie diefs das gleichzeitige Buch Daniel beweist: so bot unser Verf. mit jener Erklärung, die er ebenfalls als Weissagung ausspricht, seinen Zeitgenossen den Trost und die Hoffnung, dafs jetzt in Erfüllung gehen werde, was die Propheten über die Verherrlichung Jerusalems einst geweissagt hätten. Gerade in dieser Wendung aber, die er jenen früheren Verheifsungen giebt, verräth er deutlich seine eigene Zeit und das Bedürfnifs derselben. Die Stelle aber, die diese Wendung enthält, lautet also: „Und wiederum wird sich Gott ihrer (der Weggeführten) erbarmen und sie in das Land zurückführen; und sie werden das Haus (den Tempel) bauen, aber nicht wie das erstere (οὐχ οἷος ὁ πρότερος), bis die Weltzeiten (καιροὶ τοῦ αἰῶνος) erfüllt sind. Und nach diesem werden sie zurückkehren aus den Gefangenschaften und Jerusalem herrlich (ἐντίμως) aufbauen. Und das Haus Gottes wird darin prächtig (ἐνδόξως) erbauet werden, sowie davon die Propheten geredet" (c. 14, 5.). Daran schliefst sich nun die Verheifsung der Bekehrung aller Völker, und diefs führt uns auf den dritten Punkt.

3) Das geistige Heil in der messianischen Zeit wird nämlich auch von unserm Verf. nach dem Muster der ältern Propheten, namentlich wieder des Jesaias, also bezeichnet: Nur von ganzem Herzen Bekehrte und Gerechte werden dann in Jerusalem wohnen (c. 13, 6. 8. 13.); sie werden geliebt und gesegnet sein von Gott (c. 13, 10. 12.); sie werden sich des Friedens freuen und von Gott erhöhet werden (c. 13, 14. c. 14, 7.). Freude und Lob-

gesang wird in Jerusalem herrschen (c. 13, 11. 13. 14. 18.). Alle Völker werden sich bekehren und Geschenke nach Jerusalem bringen. Die Stellen aber, die gerade diese Hoffnung aussprechen, lauten wörtlich also: „Viele Völker werden fernher kommen zum Namen Gottes, unseres Herrn, Gaben (δῶρα) in den Händen bringend, Gaben für den König des Himmels. Die spätesten Geschlechter weihen dir (Jerusalem) Lobgesang" (c. 13, 11.). Ferner: „Und alle Völker werden sich wahrhaft (ἀληθινῶς) bekehren zur Furcht Gottes, des Herrn (φοβεῖσθαι κύριον τὸν θεόν), und ihre Götzenbilder (τὰ εἴδωλα αὐτῶν) vergraben" (c. 14, 6.). „Und alle Völker werden den Herrn preisen, und das Volk Gottes ihm danken. Und der Herr wird sein Volk erhöhen, und freuen werden sich alle, die Gott, den Herrn, in Wahrheit und Gerechtigkeit lieben und unsern Brüdern (sc. den Juden) Gutes erweisen" (v. 7.). Eigenthümlich ist in dieser Verheifsung theils das Vergraben (κατορύσσειν) der Götzenbilder, theils die Freude derer, die unter den Heiden den Juden Gutes erweisen (ποιοῦντες ἔλεος). Beides hat gewifs wieder starke Beziehung auf die Zeit des Verfassers; denn die Heiden, meint er, würden sich ihres Götzendienstes einst noch schämen, und die unter ihnen Barmherzigkeit in dieser Zeit der Verfolgung an den Juden geübt hätten, würden dafür einst auch Theil nehmen an ihrer Freude. Wie der Verfasser aber über die Feinde seines Volkes dachte, zeigt

4) das, was er über die Feinde selbst sagt. Zwar wird ein schreckliches Strafgericht über sie nicht ausdrücklich angekündigt, wie das doch sonst mit zur messianischen Verheifsung gehörte; denn die Zeitumstände mochten es bedenklich machen, mit so starken Äufserungen, wie die alten Propheten darüber enthalten, jetzt hervorzutreten; allein ganz unerwähnt konnte der Verfasser es nicht lassen, was die Feinde des Volkes verdienten. Darum die kurze, aber bezeichnende Äufserung: „Verflucht sind alle, die dich (Jerusalem) hassen" (ἐπικατάρατοι πάντες οἱ

μισοῦντές σε, c. 13, 12.), was noch durch den Gegensatz: „Gesegnet sind alle, die dich lieben, in Ewigkeit," um so mehr hervorgehoben wird. In diesem Fluche aber liegt unstreitig, dafs alle Feinde Jerusalems, d. i. des Volkes Gottes, dem göttlichen Strafgericht anheimfallen sollen und werden.

Fragen wir nun aber nach dem fünften Punkte der messianischen Hoffnung, dem persönlichen Messias, so enthält auch das Buch Tobias darüber nichts, und selbst die Andeutung eines solchen, wie wir sie beim Sirach fanden, fehlt hier ganz. Entweder rieth Vorsicht den Verfasser zu völligem Schweigen darüber, da unter syrischer Herrschaft dergleichen Äufserungen bedenklich erscheinen konnten, oder man hielt sich zu seiner Zeit vorzugsweise an die vier ersten Theile der messianischen Hoffnung, als die hauptsächlichsten, was auch durch das Beispiel des Daniel bestätigt zu werden scheint; denn auch hier, wo des persönlichen Messias Erwähnung geschieht, ist es nur eine einzige Stelle, die von ihm handelt (c. 7, 13—14.), während doch vielfache Gelegenheit sich darbot, auch in den übrigen Weissagungen seiner zu gedenken.

c) In dem Buche Baruch nun, das ebenfalls zur Zeit der syrischen Verfolgungen unter Antiochus IV. entstand, finden wir es zunächst charakteristisch, dafs in den messianischen Verheifsungen hier von einer Bekehrung fremder Völker gar keine Rede ist. Es ist diefs um so auffallender, da nach der Fiction des Verfassers, wonach die Exulanten aus Babylon an die in Jerusalem zurückgebliebenen Juden schreiben, gerade neben der Hoffnung der einstigen Rückkehr und Verherrlichung des jüdischen Volkes auch die Bekehrung aller Völker verheifsen werden konnte, zumal diefs überall ein wesentliches Stück der messianischen Hoffnung ist, von den Propheten zur Zeit des Exils nie vergessen und noch in den Büchern Sirach und Tobias, wie wir gesehen haben, stark hervorgehoben wird. Überdiefs ist das Streben unseres Verfassers, die alten Propheten, namentlich den Jesaias, nachzuahmen, so auffallend, dafs das Weglassen gerade dieses Stücks der messianischen Erwartung einen be-

sondern Grund haben mufste. Wir finden ihn in den Zeitverhältnissen des Verfassers. Die Bedrückungen durch die Syrer hatten in solchem Grade zugenommen, der Hafs und die Feindschaft gegen sie war so grofs geworden, dafs der Gedanke an eine einstige Bekehrung und Theilnahme derselben am messianischen Heile nicht mehr Raum behielt. Die Gedanken an Strafe und Rache lagen jetzt näher, und gerade sie sind es, die im Baruch ganz besonders und weit mehr, als im Tobias, hervortreten. Baldige Rettung, baldige Vergeltung an den Feinden sind die nächsten Wünsche, die man hegte, und darum accentuirt auch unser Verfasser das mehrmals wiederholte Bald oder in Kurzem (ἐν τάχει, c. 4, 22. 24. 25.) und malt ausführlicher die schreckliche Vergeltung, die für die Feinde kommen werde. Die Fiction, wonach die Babylonier diese Feinde sind, gab ihm die Freiheit, ohne Rückhalt von diesem Strafgericht zu reden; auch mochte der gröfser gewordene Hafs gegen die eben vorhandenen Feinde, die Syrer, bei ihm die Vorsicht oder Selbstbeherrschung, die wir noch beim Tobias finden, mehr zurückgedrängt haben. Wir treffen übrigens beim Baruch ebenfalls folgende vier Theile der messianischen Hoffnung: 1) Rückkehr, 2) äufseres Glück, 3) geistiges Heil und 4) Strafgericht an den Feinden. Fassen wir auch hier diese einzelnen Punkte jetzt näher in's Auge!

1) Bei der Fiction, wonach Baruch im Namen der Exulanten aus Babylon schreibt, ist es natürlich, dafs gerade der Rückkehr aus der Gefangenschaft am häufigsten Erwähnung geschieht, und nur die Art und Weise ist hier zu beachten. Zunächst ist es eine Erinnerung an die Worte beim Moses (B. 5. c. 28, 15. ff. u. B. 1. c. 50, 24.), wonach Gott selbst Rückkehr verheifsen in das Land, das er den Vätern, Abraham, Isaak und Jacob, geschworen (Baruch c. 2, 34.); daher heifst es: „Ihr seid den Heiden verkauft, aber nicht zum Verderben" (c. 4, 6.). Darauf läfst der Verf. Jerusalem, das er von c. 4, 9. an redend einführt, also sprechen: „Er, der dieses Unglück über euch verhängte, wird euch auch erretten (ἐξελεῖται

ὑμᾶς) aus der Hand eurer Feinde" (c. 4, 18. 21.). „Denn ich (Jerusalem) hoffe vom Ewigen eure Rettung (τὴν σωτηρίαν ὑμῶν), und mir ist Freude gekommen vom Heiligen über die Barmherzigkeit (ἐπὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ), die euch bald (ἐν τάχει) widerfahren wird vom Ewigen, eurem Retter" (σωτῆρος ὑμῶν) (c. 4, 22.). „Gott wird euch mir (Jerusalem) wiedergeben mit ewiger Freude und Wonne" (v. 23.). Von den Nachbarn aber heifst es: „Sie werden bald (ἐν τάχει) die Hülfe von eurem Gotte schauen, die euch zukommen wird mit grofser Herrlichkeit und Glanz des Ewigen" (v. 24.). Diese baldige Hülfe aber, die noch ein Mal v. 25. erwähnt wird, soll vor Allem zur Geduld bewegen; denn Jerusalem spricht also weiter: „Kinder, ertraget mit Geduld den Zorn, der von Gott über euch gekommen! (μακροθυμήσατε τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπελθοῦσαν ὑμῖν ὀργήν). Der Feind hat dich verfolgt (κατεδίωξέ σε); aber du wirst sein Verderben sehen in Kurzem" (ἐν τάχει) u. s. w. (c. 4, 25.). In dieser dreimaligen Hinweisung auf die baldige oder schnelle Hülfe, die kommen werde, sowie auf die Geduld, mit der man die Verfolgung, die als Strafe Gottes (ὀργή) anzusehen sei, ertragen müsse, erkennen wir wohl mit Recht eine deutliche Anspielung auf die traurige Zeit der Verfolgung, in der der Verfasser selbst lebte. Auch der allgemeinere Ausdruck σωτηρία, Rettung, mit dem die Befreiung und Rückkehr aus der Gefangenschaft bezeichnet sein soll, und der beständig einem bestimmteren vorgezogen wird (v. 22. 24. 29.), scheint ganz dafür zu sprechen; denn bei der σωτηρία konnte jeder Leser auch an die Rettung oder Befreiung von den Verfolgungen denken, die eben jetzt, zur Zeit des Verfassers, stattfanden. Auch die allgemein gehaltene Tröstung: „Sei getrost, Jerusalem! dich wird trösten, der dir den Namen gab" (c. 4, 30.), liefs sich also deuten. Bestimmter aber spricht der Verf. nach dem Vorbilde der alten Propheten (vgl. Jes. 43, 5—6. 49, 12.) von der Rückkehr in folgenden Worten: „Blicke gen

Aufgang, Jerusalem, und sieh' die Freude, die dir von Gott kommt!" (c. 4, 36.) „Sieh', es kommen deine Söhne, die du entlassen, sie kommen, versammelt vom Aufgang bis zum Untergang durch das Wort des Heiligen, sich freuend über Gottes Herrlichkeit" (v. 37., vgl. c. 5, 5.). Und diese Rückkehr wird nun auch ganz mit den idealen Zügen des Jesaias geschildert, denn es heifst: „Zu Fufse gingen sie (deine Kinder, Jerusalem) weg von dir, getrieben von den Feinden; aber zurück bringt sie Gott zu dir, erhöhet mit Herrlichkeit, gleich einem Königsthrone" (c. 5—6.). „Denn Gott gebot, dafs alle hohen Berge und ewigen Hügel erniedrigt, und die Thäler ausgefüllt werden zu ebenem Boden, damit Israel sicher wandle durch die Herrlichkeit Gottes" (v. 7.). „Es geben aber auch die Wälder und alle wohlriechenden Bäume Israel Schatten auf Gottes Befehl" (v. 8.). „Denn Gott wird Israel leiten mit Fröhlichkeit im Lichte seiner Herrlichkeit, mit seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" (v. 9.). Diese ganze Stelle erinnert zu deutlich an die ähnlichen Äufserungen beim Jesaias (c. 40, 3—4. 42, 16. 43, 19—20. 48, 21. 49, 10—11. 35, 7—8. 62, 10.), als dafs die Nachahmung verkannt werden könnte. Auch dafs Israel nie wieder aus seinem Lande vertrieben werden solle, wird erwähnt (Bar. 2, 35. vgl. Jes. 60, 18. 21.). Welche Wichtigkeit diese Weissagungen auch zur Zeit des Verf. noch hatten, haben wir beim Tobias gesehen; denn durch die Wendung, die dieser der Sache giebt, liefs sich auch noch zu dieser späteren Zeit die Erfüllung jener Verheifsungen erwarten. Als Bedingung der Rückkehr und des Heiles wird indessen auch vom Baruch die Sinnesänderung und Bekehrung des Herzens zu Gott recht stark hervorgehoben, und es hatte diefs für seine Zeit gewifs eine doppelt hohe Wichtigkeit, wie wir schon beim Tobias erwähnt haben (s. oben). Die Rettung des Volkes hing auch jetzt von Erfüllung dieser Bedingung ab. Zunächst wird dieselbe schon in den aus Moses angeführten Worten be-

zeichnet; denn es heifst c. 2, 30—31: „Sie werden aber in sich kehren in dem Lande ihrer Gefangenschaft und erkennen, dafs ich, der Herr, ihr Gott bin. Und ich will ihnen ein Herz und Ohren geben, die da hören;" und gleich darauf v. 33: „Und werden sich bekehren von ihrer Halsstarrigkeit und von ihren bösen Sitten. Denn sie werden gedenken des Schicksals ihrer Väter, welche vor dem Herrn sündigten." Als Folge dieser Bekehrung wird dann sogleich hinzugesetzt v. 34: „Dann will ich sie wiederbringen in das Land, das ich geschworen ihren Vätern" u. s. w. Als Vorbild für die aufrichtige, wahre Bekehrung aber setzt der Verf. das Bufsgebet hin, das er die Weggeführten in Babylon beten läfst (c. 3, 1—8.), und wonach auch die in Jerusalem Zurückgebliebenen sich, ohne dafs er es sagt, richten sollen, damit Gott die Rettung senden könne. Das redend eingeführte Jerusalem aber läfst der Verfasser also sprechen: „Seid getrost, Kinder! Rufet zu Gott (*βοήσατε πρὸς τὸν θεόν*), und er wird euch erlösen aus der Hand der Feinde" (c. 4, 21.); und noch bestimmter: „Doch seid getrost, Kinder, und rufet zu Gott! Denn euer wird gedacht werden von dem, der es verhänget" (c. 4, 27.). „Denn so wie euer Sinn gerichtet war auf Abfall von Gott, so bekehret euch zehnfach und suchet ihn" (*δεκαπλασιάσατε ἐπιστραφέντες ζητῆσαι αὐτόν*) (v. 28.).

2) Das äufsere Glück aber, das für Jerusalem verheifsen wird, erscheint auch beim Baruch als ewige Freude und Wonne (*χαρμοσύνη καὶ εὐφροσύνη εἰς τὸν αἰῶνα*, c. 4, 23. 29.), als grofse Herrlichkeit und Glanz des Ewigen (*δόξα μεγάλη καὶ λαμπρότης τοῦ αἰωνίου*, c. 4, 24.), als Herrlichkeit Gottes (*δόξα τοῦ θεοῦ*, c. 4, 37.), als Schmuck (*εὐπρέπεια*) der von Gott auf ewig verliehenen Herrlichkeit (c. 5, 1.), als Gewand des Heiles von Gott (*διπλοΐς τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης*), als Krone der Herrlichkeit des Ewigen (*μίτρα τῆς δόξης τοῦ αἰωνίου*, v. 2.), als Glanz (*λαμπρότης*), der der ganzen Erde unter dem Him-

mel gezeigt wird (v. 3.); die Bewohner selbst aber bezeichnet d. Verf. als erhöhet mit Herrlichkeit, gleich einem Königsthrone (*αἰρομένους μετὰ δόξης ὡς θρόνον βασιλείας*, v. 6.). Wenn mit diesen Bezeichnungen aber auch unstreitig zunächst die äufsere Herrlichkeit des messianischen Jerusalems ausgedrückt ist, so liegt nichts desto weniger doch auch in den meisten dieser Ausdrücke zugleich die Bezeichnung geistigen Heiles, das Gott der Stadt und ihren Bewohnern schenken werde. Die *δόξα τοῦ αἰωνίου, δικαιοσύνη παρὰ τοῦ θεοῦ, λαμπρότης τοῦ αἰωνίου* weisen offenbar auch auf diesen Begriff hin, sofern gerade die Verehrung Jehova's in wahrer Frömmigkeit der Stadt ihren höchsten Glanz verleihen werde. Dafs diefs richtig, zeigen die Stellen, in denen Baruch ausdrücklich

3) von dem geistigen Heile, das über die Stadt kommen soll, spricht. Denn er sagt in der Anrede an Jerusalem: „Denn dein Name wird auf ewig von Gott genannt werden Friede der Gerechtigkeit (*εἰρήνη δικαιοσύνης*) und Ruhm der Gottseligkeit" (*δόξα θεοσεβείας*) (c. 5, 4.). Am Schlufs der ganzen Verheifsung aber heifst es: „Denn Gott wird Israel leiten mit Fröhlichkeit im Lichte seiner Herrlichkeit (*τῷ φωτὶ τῆς δόξης αὐτοῦ*), mit seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" (*σὺν ἐλεημοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ*) (c. 5, 9.). Nach diesen Stellen wird offenbar sowohl Tugend und Frömmigkeit, als verzeihende Gnade und Belohnung von Gott, namentlich Friede, innerer wie äufserer, dem Volke einst zu Theil werden. Es werden mithin nur Fromme und Gerechte das messianische Heil einst geniefsen. Von der Bekehrung fremder Völker, von der, wie schon oben erwähnt, nirgends ausdrücklich die Rede ist, findet sich nur eine schwache Andeutung in folgenden Worten: „Gott wird der ganzen Erde unter dem Himmel deinen Glanz (*τὴν σὴν λαμπρότητα*) zeigen" (c. 5, 3.). Ob nun die Bewohner der ganzen Erde als Bekehrte nach Jerusalem strömen und so den dortigen Glanz sehen werden, oder ob nur alle Bewohner der Erde, ohne dafs sie gerade bekehrt sind, Jerusalems Glanz anstaunen

und bewundern werden, ist nicht gesagt, auch nicht einmal angedeutet; indessen möchte nach der allgemeinen messianischen Hoffnung dennoch wohl das Erste hier gemeint sein. — Wir kommen hiernach auf den vierten Punkt. Es ist

4) das Strafgericht über die Feinde. Wir haben hier unsere oben ausgesprochene Bemerkung zu rechtfertigen. Es heifst zunächst: „Der Feind hat dich verfolgt, aber du wirst sein Verderben sehen in Kurzem und ihm auf den Nacken treten" (c. 4, 25.). Es ist hier nicht blofs von einer baldigen Befreiung von den Feinden, sondern von einer *ἀπώλεια* derselben, von einem *ἐπιβαίνειν ἐπὶ τραχήλους αὐτῶν* die Rede, was die völlige Unterjochung und Vernichtung derselben bezeichnet. Folgende Stelle aber drückt noch bestimmter des Verfassers Wunsch und Erwartung aus: „Elend" (*δείλαιοι*), heifst es, „werden sein, die dir (Jerusalem) Böses zugefügt und sich gefreuet haben über deinen Fall (c. 4, 31.); elend die Städte, welchen deine Kinder dienen mufsten; elend, die deine Söhne gefangen hielt (Babel) (v. 32.); denn wie sie sich gefreuet über deinen Fall und frohlockt über deinen Sturz, also wird sie (Babel) sich betrüben über ihre eigene Verwüstung" (*τῇ ἑαυτῆς ἐρημίᾳ*) (v. 33.). „Und ich will ein Ende machen ihrem Frohlocken über die Volksmenge und ihr Prahlen in Klage verwandeln" (v. 34.). „Denn Feuer wird über sie kommen vom Ewigen viele Tage lang, und sie wird von bösen Geistern (*ὑπὸ δαιμονίων*) bewohnt werden lange Zeit" (v. 35.). Verkennen wir zunächst auch hierin nicht die Nachahmung altprophetischer Drohung gegen Babel (vgl. Jes. 13, 19—22.), so ist doch gerade die Heftigkeit der Drohung, die hier nachgeahmt wird, das völlige Verwüsten und Zerstören durch Feuer, wie es uns scheint, durch die eben geübte Grausamkeit der Syrer mit motivirt. Was hier von Babel gesagt ist, konnte jeder Leser für sich auf die Syrer, als die gegenwärtigen Feinde, deuten, zumal unser Verfasser wohl nicht ohne Absicht überall den Namen Babel weggelassen

und also dem Leser um so mehr die Freiheit gelassen hat, sich gerade die Feinde dabei zu denken, die eben jetzt so grausam gegen Israel verfuhren.

Die Gründe übrigens, wefshalb auch beim Baruch von einem Messias selbst nirgends die Rede ist, scheinen uns durchaus dieselben, die wir bereits beim Tobias angeführt haben.

d) Kommen wir nun zu dem Buche der Weisheit Salomo's, so haben wir vor Allem darauf zu achten, dafs dieses Buch gleichsam der Repräsentant der jüdischen Religionsphilosophie zu Alexandrien ist. Im zweiten Jahrhundert vor Christo entstanden, zeigt es uns, wie die gebildeteren Juden zu Alexandrien sich theils mit platonischen Ideen, theils mit morgenländischen Philosophemen vom Ausflufs aller Dinge aus Gott befreundet und vertraut gemacht und nun diese fremdländischen philosophischen Speculationen mit ihren jüdischen Religionsansichten verbunden und zu einem eigenthümlichen Ganzen, der Religion der Gebildeten unter den Juden, gestaltet hatten. Der eigenthümlich jüdischen Erwartung eines Messias und einer messianischen Zeit mochten diese, mit dem Schimmer und Glanz alexandrinischer Weisheit sich schmückenden Juden sich vielleicht schämen, und es ist schwer zu sagen, ob sie selbst diese Erwartung zum Theil aufgegeben hatten, oder nur nicht öffentlich davon zu reden wagten. In unserm Buche ist bei unbefangener Würdigung des Einzelnen keine Spur davon zu finden; denn was man dafür angesehen und so gedeutet hat, erscheint bei näherer Betrachtung durchaus fern von jeder messianischen Beziehung. Dahin gehört zunächst die Lehre von der Unsterblichkeit, wie wir sie im dritten bis fünften Capitel aufgefafst und dargestellt finden. Die hier vorkommenden reineren Vorstellungen von dem künftigen Leben und der Vergeltung bei Gott nähern sich schon sehr der christlichen Unsterblichkeitslehre, unterscheiden sich jedoch von ihr noch immer wesentlich (s. m. Unsterblichkeitslehre, S. 15.). Was aber hier die Hauptsache ist, es stehen diese Ideen, welche die Frucht ernstlicher Beschäftigung mit alexandrinischer Philosophie sind, in gar keiner Beziehung zu irgend einer etwa erwarteten messia-

nischen Zeit. Nicht etwa bei der Ankunft des Messias, nicht etwa zur Zeit desselben soll diese herrliche Vergeltung für die Frommen und die furchtbare Strafe für die Gottlosen eintreten; nein, nach Allem, was der Verf. sagt, soll entweder gleich oder doch bald nach dem Tode diese Entscheidung des Schicksals bei Gott und durch Gott stattfinden (vgl. c. 3, 2—3. c. 4, 7. 10—11. 14—15. 18—20. c. 5, 1—5. 15.). Wohl denkt der Verfasser hier und da mitten in seiner Rede über die ewige Vergeltung auch an eine irdische, d. i. noch hier auf der Erde theils von Gott herbeizuführende, theils aus der Natur der Tugend und des Lasters folgende (c. 3, 8—9. 11. 15—17. 19. c. 4, 3—6.); allein von einem hier auf der Erde noch besonders eintretenden messianischen Strafgericht ist bei ihm nirgends eine Spur; denn auch c. 5, 17—23., welche Stelle man als Schilderung eines messianischen Strafgerichtes hat fassen wollen, enthält nichts, als eine dichterische Schilderung der Strafe, die Gott überhaupt über Böse schon hier auf Erden nach seiner Gerechtigkeit verhängt. Der Verfasser hält seine Darstellung überall durchaus allgemein, so dafs von der immer wiederkehrenden, von Gott bestimmten Vergeltung für alle Menschen theils hier, theils nach dem Tode die Rede ist.

Ebenso ist es mit der im Buche vorgetragenen Lehre von der göttlichen Weisheit (σοφία τοῦ θεοῦ). Diese erscheint hier nämlich als ein Ausflufs und Bild Gottes (c. 7, 25—26.), als ein Wesen, das bei der Schöpfung der Welt zugegen gewesen (c. 9, 9.), das, eingeweihet in Gottes Geheimnisse (c. 8, 4.), Künstlerin von Allem (c. 7, 22 ff.) und Beisitzerin des göttlichen Thrones (c. 9, 4.) sei, das Umgang mit Gott habe (c. 8, 3.), das vom Himmel herab, von Gott, komme (c. 9, 10. 17. 18.), sich nur mit der reinsten Seele vereinige und diese dann zur Freundin Gottes und zur Prophetin mache (c. 8, 27.), und das endlich dem Menschen zu jeder Kenntnifs und Tugend verhelfe (c. 8, 3—8.). Diese Darstellung der Weisheit nun ist in Verbindung gebracht mit dem, was schon in den Sprüchwörtern Salomonis von ihr gesagt worden, wo sie als Person redend eingeführt wird (c. 8, 4.) und von sich selbst erklärt, dafs sie von Gott,

als Anfang seines Handelns (רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ, eigentlich: als Anfang seines Werkes, vgl. Hiob 26, 14. 40, 19.), vor allen seinen Werken bereitet oder geschaffen worden (c. 8, 22—29.), dafs sie bei der Weltschöpfung als Künstlerin (אָמוֹן, eigentlich: als Kind, Zögling, was noch mehr zu den übrigen Prädicaten im Verse, auch in dem nächst folgenden, pafst) ihm zur Seite gestanden habe (c. 8, 30.) und die Menschen nun auf Erden zu ihrem Heile belehre (c. 8, 30—36.). Diese Gedanken aber hat auch Sirach aufgenommen, indem er erklärt, sie sei in Ewigkeit bei Gott (*μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα*, Sir. 1, 1.), sei von Allem zuerst geschaffen (*προτέρα πάντων ἔκτισται*, Sir. 1, 4.), sei auf alle Werke Gottes ausgegossen (*καὶ ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Sir. 1, 7.), sei mitgetheilt allen, die Gott lieben (*καὶ ἐχορήγησεν αὐτὴν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, Sir. 1, 8.); ja Sirach hat sie ebenfalls ganz wie in den Sprüchwörtern Salomo's personificirt und läfst sie von sich selbst sagen, sie sei aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen (*ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον*, Sir. 24, 3. (4.), sie sei vor der Zeit, von Anfang an geschaffen (*πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με*) und werde in Ewigkeit nicht aufhören (*καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω*, Sir. 24, 9. (14.), woran sich dann schliefst, dafs sie im jüdischen Gesetz und Gottesdienst niedergelegt sei und hierin eine bleibende Stätte gefunden habe (Sir. 24, 8—12. (13—16.), vgl. Baruch 3, 37—38.). Alle diese Gedanken und Aussprüche zusammen haben nun bekanntlich bei den späteren Juden, namentlich dem Alexandriner Philo, Veranlassung zu dem bestimmten Dogma vom göttlichen Verstande (*λόγος τοῦ θεοῦ*) gegeben, das der Evangelist Johannes benutzt, um den Gebildeteren und Gelehrteren unter Juden und Griechen die höhere, göttliche Natur des Erlösers begreiflich zu machen. Allein weder Salomo in seinen Sprüchen, noch Sirach, noch unser Verfasser hat mit jenen Äufserungen an den Messias gedacht, was nicht blofs der Zusammenhang, sondern auch das, was sie alle drei auch sonst noch von derselben Weisheit aussagen, unwiderleglich einem Jeden vor Augen legt, der alle jene Stellen unbefangen prüft. Für messianisch also können wir dieselben weder bei

dem einen, noch andern der genannten drei biblischen Schriftsteller halten; denn sie selbst haben sie dafür nicht ausgegeben und wollen sie also auch von Andern nicht dafür angesehen wissen. Was wir vom christlichen Standpunkte aus darin finden, ist eine andere Frage, und wir haben uns darüber schon früher mehrfach ausgesprochen.

Endlich ist noch eine Stelle zu erwähnen, in der man geradezu den Erlöser hat geschildert finden wollen, in der jedoch bei näherer Betrachtung unser Verfasser ebenfalls nicht im Entferntesten an den einstigen Messias gedacht hat. Nur die zufällige Ähnlichkeit der Ausdrücke, die er von dem Armen und Frommen auf Erden gebraucht, mit späteren Bezeichnungen der Person Christi hat Veranlassung geben oder auf den Gedanken führen können, der Messias sei hier gemeint. Die Stelle ist c. 2, 13—20., und der Zusammenhang klar dieser: Unser Verfasser läfst die Gottlosen von v. 1. an selbst sprechen (vgl. c. 1, 16.), wie sie nämlich von keiner Unsterblichkeit etwas wissen wollen (c. 2, 1—5.). Darauf nehmen sie sich vor, das Leben recht zu geniefsen (c. 2, 6—9.), und sprechen es in ihrer Gottlosigkeit offen aus, wie sie den armen Gerechten, d. i. den frommen und tugendhaften Verehrer Jehova's, unterdrücken und quälen wollen, da er ihnen hinderlich und beschwerlich sei, indem er ihrem Thun widerstrebe und ihnen Versündigungen gegen das Gesetz vorhalte (c. 2, 10—12.). In ihrer gottlosen Rede sprechen sie nun von dem frommen Verehrer Jehova's also weiter: „Er rühmt sich, Erkenntnifs Gottes zu haben, und nennt sich Kind des Herrn" (*παῖδα κυρίου*) v. 13. „Er ist uns lästig auch nur anzusehen; denn sein Leben ist unähnlich den andern, und abweichend seine Wege" (v. 15.). „Für Auswurf gelten wir ihm, und er meidet unsere Wege als Gräuel. Er preiset glücklich das Ende des Gerechten und prahlet mit Gott als seinem Vater" (*ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν*) (v. 16.). „Lafst uns sehen, ob seine Reden wahr sind (*εἰ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἀληθεῖς*), und lafst uns versuchen, was es für einen Ausgang mit ihm nehmen wird" (v. 17.).

„Denn wenn der Gerechte Gottes Sohn (υἱὸς θεοῦ) ist, so wird er ihm helfen und ihn erretten aus der Hand der Widersacher" (ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων) (v. 18.). „Mit Schmach und Qual lafst uns ihn peinigen, damit wir seine Sanftmuth (τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ) kennen lernen und seine Geduld (τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ) erproben!" (v. 19.) „Zu schändlichem Tode lafst uns ihn verdammen! denn Hülfe soll ihm ja werden (ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπή) nach seinen Worten" (v. 20.). Hiermit endet die Rede der Gottlosen, und der Verfasser fährt wieder fort, von ihnen zu reden, indem er bezeugt, dafs sie irren und verblendet sind, und dafs es dennoch eine Unsterblichkeit der Seelen gebe (c. 2, 21—24.). Niemand wird hierbei verkennen, wie viel Ähnliches die Situation des hier bezeichneten Armen und Gerechten mit der des Erlösers, seinen Feinden gegenüber, hat; allein dafs der Verfasser selbst dabei keinen Gedanken an den Messias hatte, leuchtet dem Unbefangenen aus dem eben dargelegten Zusammenhange ein. Auf die wunderbare Leitung Gottes aber hinzuweisen, die den Verfasser hier gerade so und nicht anders reden läfst, wird von dem Standpunkte des christlichen Glaubens aus nicht blofs gestattet sein, sondern auch immerdar eine heilige Pflicht bleiben.

Haben wir nun aber im Buche der Weisheit, als dem Producte jüdisch-alexandrinischer Philosophie, keine Andeutung auf den Messias und seine Zeit entdecken können, so frägt es sich jetzt weiter, wie es damit in den später geschriebenen Büchern der Maccabäer steht.

e) Das erste Buch, das ursprünglich hebräisch geschrieben ist und einen palästinensischen Verfasser verräth, entstand nach vollendetem Befreiungskampfe der Juden gegen die Syrer; denn zuletzt weist der Verfasser noch auf das Leben und die Thaten des Johannes Hyrcanus (v. 135—107 v. Chr.) hin (c. 16, 23—24.), und schon dessen Vater Simon war 143 zum Hohenpriester und unabhängigen Fürsten von Judäa ernannt. Die Zeit der Drangsale durch die Syrer war also vorüber, man lebte ruhig unter eigenen Für-

sten, ja der Enkel jenes Simon, mit Namen Aristobul, nahm selbst die Königswürde wieder an. Diese Zeitumstände sind wohl zu erwägen, wenn man mit Ausnahme einer einzigen Stelle, wo der ewigen Dauer des davidischen Königsthrones gedacht wird (1 Macc. 2, 57.), im ganzen Buche keine einzige messianische Hoffnung der früheren Art ausgesprochen oder angedeutet findet. Sobald der Druck der Zeiten aufhörte, und man sich wieder wohl und sicher fühlte, hörte auch die Sehnsucht nach der messianischen Zeit auf, und die Hoffnung darauf trat im Allgemeinen in den Hintergrund zurück. Die Gründe, weſshalb man sie herbeiwünschte, waren nicht mehr vorhanden oder doch wenigstens nicht so dringend, um vor Allem in dieser Hoffnung Trost und Erhebung zu suchen. Darum finden wir denn auch in unserm Buche, so oft sich auch Gelegenheit dazu geboten hätte, die messianische Hoffnung früherer Zeiten gar nicht berührt. Denn die beiden Stellen, die man dafür angeführt hat, zeigen bei näherer Betrachtung, daſs der Verfasser auch hier nicht an den Messias gedacht haben kann. Die erste Stelle ist c. 4, 46., wo es heiſst: „Und sie legten die Steine an einen schicklichen Ort auf dem Tempelberge, bis daſs ein Prophet käme, der darüber Antwort gäbe" (*μέχρι τοῦ παραγενηθῆναι προφήτην τοῦ ἀποκριθῆναι περὶ αὐτῶν*). Mit dem Propheten hat man hier den Erlöser bezeichnet gemeint; allein der Zusammenhang ist folgender. Bei der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Maccabäus ward der entweihete Brandopferaltar eingerissen, und die Steine vorläufig zurückgelegt, bis ein Prophet darüber befragt werden könne, was mit den Steinen zu machen sei (v. 43—46.), worauf man denn einen neuen Altar bauete (v. 47.). Es ist also von eigentlich messianischer Erwartung bei diesen Steinen gar nicht die Rede, zumal das Fehlen des Artikels vor *προφήτην* nicht an einen bestimmten Propheten, als welcher doch der Messias bezeichnet sein müſste, denken läſst. Die andere Stelle ist c. 14, 41., wo es in der Denkschrift, welche die Juden zu Ehren des Simon Maccabäus im Tempel aufhingen, und worin geschrieben stand, daſs sie aus Dankbarkeit den Simon

zum erblichen Fürsten und Hohenpriester ernannt hätten, also heifst: „Und dafs die Juden und die Priester beschlossen, dafs Simon Anführer und Hoherpriester sei auf ewig, bis ein glaubhafter Prophet aufstehen würde" (ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν). Auch hier, meint man, sei mit dem glaubhaften Propheten Christus bezeichnet; allein schon das Fehlen des Artikels zeigt auch hier, dafs der Verfasser nicht einen bestimmten Propheten, d. i. den Messias, im Sinne gehabt haben kann; er meint irgend einen Propheten, der glaubhaft sei und weitere Offenbarungen über das, was in Bezug auf die Regierung und Einrichtung des neuen Staates zu thun sei, geben werde. Will man dessenungeachtet unter dem προφήτης πιστός durchaus den Messias verstehen, so wäre jedenfalls das beachtungswerth, dafs derselbe hier nur als προφήτης und nicht, wie früher, als Herrscher oder Fürst, auch nicht als Hoherpriester oder Wiederhersteller des Staates erscheint.

Anders dagegen ist es mit der schon oben bezeichneten Stelle c. 2, 57., wo der alte, sterbende Mattathias in der Rede an seine Söhne (vgl. v. 49.), in der er sie zum Kampf für das väterliche Gesetz ermuntert und aus der jüdischen Geschichte viele Beispiele anführt, wie Frömmigkeit immer von Gott belohnt werde, also weiter spricht: „David ererbte durch seine Frömmigkeit den Thron des Königthums auf ewige Zeiten" (εἰς αἰῶνα αἰῶνος). Hier soll offenbar das Beispiel des David, dessen Frömmigkeit so herrlich belohnt worden, die Söhne zu gleicher Frömmigkeit bewegen und stärken, und es frägt sich nur, ob der sterbende Vater mit dem Königthum auf ewige Zeiten wirklich auf einen noch kommenden messianischen Herrscher aus David's Stamm hat hindeuten wollen, oder ob er den Söhnen damit habe die Hoffnung vorhalten wollen, Gott könne auch ihnen, wenn sie fromm wären, noch ein Königthum auf ewige Zeiten schenken. Diefs Letztere liegt bei dem Zweck der väterlichen Ermahnung nahe; allein wahrscheinlicher ist nichts desto weniger, dafs der sterbende Vater auch die Hoffnung seines ganzen Volkes auf einen Mes-

sias aus davidischer Familie theilte und mit dem ewigen Königthum des David auch auf die noch zu erfüllende Verheifsung, die dem David geworden, hindeutete, zumal weder er, noch seine Söhne an der wirklichen endlichen Erfüllung dieser Verheifsung zweifeln konnten. Ist diefs Letztere richtig, so zeigt sich als Kern der messianischen Hoffnung auch jetzt noch das ewige Königthum eines davidischen Herrschers. Die Ausmalung und Schilderung der glücklichen Zeit aber unter diesem Herrscher beschäftigt jetzt nicht mehr, wenigstens nicht in dem Grade wie früher, die Gemüther.

f) Im zweiten Buche der Maccabäer, das bekanntlich ein Product alexandrinischer Verschrobenheit des Geschmacks und unhistorischer Ausschmückung der wirklichen Geschichte der Maccabäer bis zum Jahre 162 v. Chr. ist, hat man vor Allem die beiden dem Buche vorgesetzten Briefe (c. 1—2, 18.), welche die ägyptischen Juden zur Tempelweihe auffordern sollen, wohl von dem übrigen Buche zu unterscheiden. Diefs letztere ist ein von einem alexandrinischen Juden verfafster Auszug eines gröfseren Werkes, das ebenfalls ein alexandrinischer Jude, Namens Jason von Cyrene (c. 2, 23.), geschrieben hatte. Dagegen sind die beiden vorangestellten Briefe von einem ganz anderen Verfasser und nur lose mit dem übrigen Buche (c. 2, 19.) verbunden (s. m. Einleitung §. 83, 2. u. 3. S. 259.). Fragen wir nun nach messianischen Äufserungen in dem Buche, so ist zunächst zu beachten, wo sie vorkommen, ob in jenen Briefen oder in dem eigentlichen Kern des Buches. Im letzteren finden wir nun, wie in der Weisheit Salomonis, die ebenfalls einen Alexandriner zum Verfasser hat, nichts von messianischer Hoffnung oder Verheifsung, ein abermaliger Beweis, wie die gebildeteren alexandrinischen Juden, wofür sowohl der Verfasser des benutzten Geschichtswerkes, als der Auszugschreiber, dessen Werk uns vorliegt, zu halten sind, mehr und mehr von der eigenthümlich messianischen Erwartung ihres Volkes entweder wirklich zurückgekommen waren, oder doch mit derselben hervorzutreten sich scheueten. Nur eine einzige Stelle im Bu-

che enthält noch etwas der Art; allein auch diefs ist nichts weiter, als die Idee einer ewigen Dauer des jüdischen Volkes, worin allerdings die Ansicht versteckt gefunden werden kann, dafs das jüdische Volk gerade wegen seiner hohen Bestimmung, seine Religion noch als Weltreligion zu verbreiten, von ewiger Dauer sein werde. Diese Ansicht stimmt auch vollkommen mit der Bildung überein, deren die alexandrinischen Juden sich rühmten, und wonach sie zwar über so manche engherzige Nationalerwartung ihrer Glaubensgenossen in Palästina sich hinwegsetzten, allein von der hohen Bedeutung ihrer väterlichen Religion doch noch immer überzeugt waren. Waren sie diefs aber, so mufsten sie auch die Erwartung, dafs dieselbe einst noch von allen Völkern der Erde als die wahre werde anerkannt und angenommen werden, auch wirklich noch theilen, so verschieden sie auch sonst über einzelne messianische Erwartungen ihres Volkes urtheilen mochten. Jene Stelle aber, welche diese Erwartung enthält, findet sich c. 14, 15., wo es von den Juden, als sie von Nikanor's Zug gehört hatten, heifst: „sie bestreueten sich mit Erde und flehten zu dem, der auf ewig sein Volk gestiftet (τὸν ἄχρι αἰῶνος συστήσαντα τὸν ἑαυτοῦ λαόν) und sich immer mit sichtbarer Hülfe seines Eigenthums (sc. des Volkes) angenommen." Mag nun diese Äufserung Zusatz des Epitomators oder Ausspruch des Jason von Cyrene sein, jedenfalls rührt sie doch von einem alexandrinischen Juden her und ist insofern von Bedeutung, als sie darthut, wie auch die Juden in Ägypten gegen Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. wenigstens nicht ganz die messianische Hoffnung ihres Volkes aufgegeben hatten. Anders dagegen verhält es sich mit jenen Briefen, die, wenn nicht wirklich von einem palästinensischen Juden, doch mehr im Geiste eines solchen geschrieben sind. Daher finden wir denn auch im zweiten dieser Briefe weit bestimmter einen Theil der alten messianischen Hoffnung ausgesprochen. Denn wie die palästinensischen Juden schon im Allgemeinen fester an der religiösen und nationalen Eigenthümlichkeit ihrer Väter hingen, so im Einzelnen auch an der messianischen Erwartung

derselben, und so finden wir denn c. 2, 18. folgende Äufserung: „Wir hoffen zu Gott, dafs er sich unser bald (ταχέως) erbarmen und uns versammeln wird (ἐπισυνάξει) aus allen Gegenden unter dem Himmel in das heilige Land (εἰς τὸν ἅγιον τόπον); denn er hat uns aus grofsem Übel (ἐκ μεγάλων κακῶν) errettet und den Tempel gereinigt." Hier ist also die Rückkehr aller Juden aus den verschiedensten Gegenden der Erde nach Palästina oder besser nach Jerusalem, denn das möchte ich hier vorzugsweise unter dem ἅγιος τόπος verstehen, von Neuem ausgesprochen, und die eben erhaltene Hülfe Gottes, durch die Judas Maccabäus Jerusalem erobert und den Tempel wieder geweihet hatte, ist als der Grund der neu erwachten Hoffnung angegeben. Mögen nun auch die Briefe das spätere Machwerk eines Juden sein, die hier ausgesprochene Hoffnung giebt wenigstens Zeugnifs, wie in Palästina weit mehr noch die Einzelnheiten der messianischen Hoffnung festgehalten wurden. Doch ist auch hier zu merken, was schon früher erwähnt worden, dafs weniger die Persönlichkeit des Messias, als das zur messianischen Zeit zu erwartende Glück und Heil noch Gegenstand der Hoffnung geblieben war.

g) Wenden wir uns endlich zu dem letzten alttestamentlichen Buche, in welchem eine messianische Hoffnung ausgesprochen ist, dem Buche Judith, so ist es zunächst fraglich, ob dasselbe im letzten Jahrhundert vor Christo oder kurz vor Eroberung Jerusalems durch die Römer, 70 nach Christo, oder endlich gar zur Zeit des Hadrian im zweiten jüdischen Kriege entstanden ist (s. meine Einleitung §. 77. S. 240.). Mag nun das Eine oder Andere der Fall sein, soviel ist gewifs, dafs das Buch Judith das jüngste aller alttestamentlichen Bücher ist und uns somit zur spätesten Zeit der jüdischen Geschichte einen Blick in die messianische Erwartung des Volkes thun läfst. In dem Lobliede der Judith nämlich (vgl. c. 16, 2.) heifst es c. 16, 17: „Wehe den Völkern, die aufstehen wider mein Volk! Der Herr, der Allmächtige, wird sie strafen am Tage des Gerichtes (ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως), indem

er Feuer und Würmer bringet über ihr Fleisch (δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν), dafs sie heulen im Schmerzgefühl in Ewigkeit" (καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος). Hiernach ward auch in der spätesten Zeit, als wieder von Feinden dem Volke Gefahr, und zwar die gröfste Gefahr, drohete, von Neuem der Theil der alten messianischen Hoffnung hervorgehoben, wonach ein Gericht über die Feinde, und zwar hier auf Erden, stattfinden sollte, wobei die Feinde nicht blofs umgebracht, sondern selbst im Tode noch durch Feuer und Würmer gequält werden würden. Dafs das Volk dann, von Feinden befreit, einer schönern Zukunft entgegengehen werde, liegt hier mit angedeutet; denn das ist die natürliche Folge des hier Gesagten. Wohl wird diese glückliche Zeit hier nicht weiter ausgemalt; allein der Tag des Gerichtes, womit der Anfang der messianischen Zeit bezeichnet ist, und das Heulen in Ewigkeit, womit die ewige Dauer der Strafe und indirect auch der Glückseligkeit der von den Feinden Befreiten, also der Juden, ausgedrückt ist, geben hinreichend Zeugnifs, dafs die Erwartung auf die Erscheinung des messianischen Reiches wieder lebendig geworden war. Dafs man es aber auch jetzt noch hier auf der Erde erwartete, und oben ein Gerichtstag über Menschen auf Erden gemeint ist, zeigt die Drohung mit Feuer und Würmern, welche die Leichname hier nach dem Gerichte verzehren sollen. Merkwürdig aber bleibt hier selbst der Ausdruck ἡμέρα κρίσεως, der so häufig im N. T. gebraucht wird, und auf den der Sinn und Zusammenhang hier ein so helles Licht wirft, so wie auch die Wörter πῦρ und σκώληκας, die der Erlöser selbst gebraucht (Marc. 9, 44. 46. 48.), und die aus Jesaias c. 66, 24. entlehnt sind. Was nämlich hier von dem Schmerzgefühl an den Leichnamen gesagt wird, ist von Christus auf die Strafen in der Ewigkeit übertragen, so dafs, was hier eigentlich von den Leibern gemeint ist, von Christus bildlich auf die Seele und ihre ewigen Schmerzen angewandt wird (s. m. Unsterblichkeitslehre, S. 58.). Da nun das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben und also einen Palästinenser zum Verfasser hat, so haben wir auch hier

wieder ein Zeugnifs, wie gerade in Palästina die messianische Hoffnung sich immerdar noch erhielt, ja zur Zeit der Drangsale unter den Römern wieder neues Leben gewonnen hatte. Hervorgehoben aus ihr finden wir aber gerade wieder das, was den meisten Trost in der Bedrängnifs durch Feinde enthielt.

§. 13.

Überblick über die gewonnenen Resultate.

Haben wir jetzt die Geschichte der messianischen Hoffnung, soweit sich dieselbe durch die alttestamentlichen Bücher hindurch verfolgen läfst, näher kennen gelernt, so möchte es dem Zwecke wohl entsprechen, die Resultate, die wir gefunden, noch ein Mal kurz zusammenzustellen, um so in einem Überblick die ganze Entwickelung, die jene Hoffnung gefunden, dem innern Auge vorzuführen. Während der Elohist, die ältere Quelle des Pentateuch, noch keine Spur einer messianischen Hoffnung enthält, findet sich die erste vorbereitende Idee einer solchen in dem Jehovisten, und zwar in der bei ihm vorkommenden fünffachen Verheifsung von einem Segen mit oder durch Abraham und seinen Samen für alle Völker der Erde. Wiewohl nun der Jehovist seine Erzählung erst zur Zeit des Samuel oder gar des Salomo niederschrieb, so ist doch unzweifelhaft, dafs auch er, gleich dem Elohisten, aus älteren Quellen, die zum Theil von Moses selbst herrührten, geschöpft hat, und es ist demnach nicht unwahrscheinlich, dafs jene Verheifsung aus den ältesten Zeiten, den Zeiten des Abraham selbst, stammt, wie sie zunächst durch Tradition sich erhalten und endlich durch die Schrift fixirt hat. Von der Zeit des Moses aber bis herab auf Salomo erhielt jene vorbereitende Idee im hebräischen Volke folgende weitere Entwickelung: 1) Von Israel aus wird sich die wahre Religion über alle Völker der Erde verbreiten. Jene, dem Abraham gegebene, Verheifsung wird also bereits bestimmter gefafst. Die Geschichte des Volkes zur Zeit der Richter, besonders aber

die David's, in Verbindung mit der dem israelitischen Volke eigenthümlichen, wahren Gotteserkenntnifs und der dabei gemachten Erfahrung führte immer entschiedener zu dieser Ansicht und Erwartung, mit der sich bald die Idee verband: 2) Der König Israels ist das von Gott dazu bestimmte Werkzeug. Die herrlichen Siege des David über heidnische Völker und seine eigene tiefe Gottesfurcht und Frömmigkeit liefsen das immer bestimmter hoffen. Doch das weitaussehende Werk der Völkerbekehrung verlangte ein fortgehendes Regiment, wie das des David; er selbst oder ihm gleiche Könige Israels mufsten das Werk fortsetzen und endlich vollenden. Darum die Idee: 3) Das Königshaus David's ist ein fortdauerndes, ein ewiges. Diese Fortdauer seines Geschlechtes auf dem Throne Israels ist aber für David zugleich der von Gott ihm verheifsene und verliehene Lohn für das, was er zu seiner Ehre bereits gethan, sowie überhaupt für seine Frömmigkeit. Diese Verbindung aber zwischen Frömmigkeit und schon auf Erden folgender Belohnung durch Glück und langes Leben, die der hebräischen Anschauung eigenthümlich ist, führte von selbst darauf, dafs, wenn die Verehrung des wahren Gottes überall verbreitet sei, und ein frommer König herrsche, auch irdisches Glück auf Erden verbreitet sein müsse. Darum die Idee: 4) Unter dem frommen Könige Israels wird Glück und Heil einst auf Erden wohnen. Es ist diefs theils unmittelbare Folge der gerechten und milden Regierung, theils aufserordentlicher Segen Gottes für die Frömmigkeit des Königs. — Alle diese Ideen nun finden sich theils noch in der Jehovasurkunde selbst, theils und zwar vorzugsweise in den zur Zeit des David und Salomo entstandenen Psalmen. Denn gerade die Regierungszeit der beiden genannten Könige legte durch ihre Persönlichkeit und den Glanz ihrer Regierung diese Ideen dem hebräischen Gemüth besonders nahe. Nach der davidisch-salomonischen Zeit nun, als die entstandenen beiden Reiche immer mehr zu sinken begannen, und ihr Untergang als unausbleibliche Strafe für Götzendienst, Sittenverderbnifs und falsche Staatskunst dem auf-

gethanen Seelenauge der Propheten immer bestimmter und gewisser erschien, entwickelte sich aus den bereits vorhandenen, oben angeführten Ideen, verbunden mit dem unerschütterlichen Glauben an die hohe Bestimmung des israelitischen Volkes und an die Wahrhaftigkeit, Gnade und Treue Gottes, der sein Volk nicht ewig verlassen könne und seine Verheifsungen nicht unerfüllt lassen werde, die bestimmt ausgeprägte, von den Propheten immer specieller ausgesprochene Hoffnung, welche wir vorzugsweise die messianische nennen. Es lassen sich aber fünf Hauptbestandtheile in derselben unterscheiden. 1) Das Volk Israel wird einst aus seiner Gefangenschaft bei fremden Völkern sicher wieder in seine Heimath zurückkehren. 2) Es wird dann eine überaus glückliche Zeit für den neuen, wiederhergestellten Staat folgen. 3) Auch das geistige Heil des Volkes wird überaus grofs sein, und die wahre Religion von allen Völkern der Erde angenommen werden. 4) Die Feinde des Volkes, auch die Gottlosen und Frevler im Volke selbst, werden zuvor schrecklich umkommen. 5) Ein Sprofs aus davidischem Stamme wird Gründer und Herrscher des neuen, herrlichen Reiches sein, und zwar auf ewig. Jeder dieser Theile der messianischen Hoffnung wird von den Propheten, je nach ihrer Individualität und ihren Zeitverhältnissen, immer weiter, specieller und glänzender entwickelt, bis gegen Ende des Exils vom Jesaias im zweiten Theile die schönsten und glühendsten Farben gewählt werden, um das messianische Heil dem in der Gefangenschaft schmachtenden Volke vor Augen zu malen. Nach dem Exile erbleichen zwar diese Farben, ja einzelne Theile der messianischen Hoffnung scheinen ganz aufgegeben; allein andere werden noch specieller und weiter entwickelt.

Achten wir jetzt näher auf den ersten jener fünf Haupttheile, so zeigt sich deutlich die allmähliche Erweiterung, Vervollständigung und Ausschmückung der einfachen Hoffnung auf Rückkehr in's Vaterland. Zuerst

wird vom Joel nur ganz allgemein die Rückkehr derer erwähnt, die als Kriegsgefangene oder Sclaven unter fremde Völker zerstreut worden. Amos dagegen verheifst schon bestimmt die Rückkehr der in die Gefangenschaft geführten Bürger des Reiches Israel. Beim Hoseas ist es schon die vereinigte Rückkehr Juda's und Israel's, und zwar aus Assyrien und Ägypten, die verkündet wird. Micha setzt zu den genannten Ländern schon Babylon hinzu und verheifst aufserdem noch eine zahlreiche Vermehrung des zurückgekehrten Volkes. Bei Jesaias aber heifst es, dafs aus allen vier Weltgegenden die Zerstreuten zurückkommen würden, und zwar auf einer von Gott durch Meer und Strom gebahnten Strafse. Sacharja (im zweiten Theile) läfst der Rückkehr schon eine Läuterung und Bekehrung der Weggeführten voraufgehen und verheifst eine so zahlreiche Vermehrung, dafs das Land sie nicht zu fassen vermöge. Nach Zephanja wird der Rückzug selbst mit allgemeinem Ruhme für die Zurückkehrenden gekrönt sein, da die fremden Völker selbst sie zurückführen und als eine Opfergabe Gott darbringen werden. Beim Jeremias wird die allgemeine Rückkehr schon bestimmt an die Bedingung der Bufse und Bekehrung geknüpft, und die Zeit selbst bis zur Rückkehr auf 70 Jahre bestimmt. Ezechiel läfst der Rückkehr erst die Vertilgung der Frevler im Volke selbst und die Ausgiefsung des göttlichen Geistes zur wahren Sinnesänderung und Bekehrung vorausgehen; die dann zurückkehrenden Frommen aber aus beiden Reichen, Juda und Israel, die hinfort nur Ein Reich bilden, bauen die zerstörten Städte wieder, sehen selbst ihr Vieh sich zahlreich vermehren und wohnen fortan sicher und vor jedem feindlichen Einfalle geschützt im Lande. Jesaias endlich im zweiten Theile schildert die Rückkehr selbst am Ausführlichsten und Herrlichsten. Nach ihm treten die bekehrten Sünder auf einer von Gott durch die Wüste gebahnten Strafse unter Frohlocken den Heimweg an; auf Gottes Ruf eilen die Geretteten aus allen Weltgegenden herbei, ja fremde Völker tragen sie selbst auf ihren Armen und auf ihren Schultern herzu, und Gott selbst zieht ihnen vorauf. Jerusalem und

der Tempel werden überaus glänzend wieder aufgebauet; das ganze Land wird ein Garten Gottes; weit über die Grenzen breitet sich das Volk aus; fremde Fürsten und Könige dienen ihm, und der Ruhm Israel's übertrifft den aller Nationen. — Nach dem Exile nun wird nur noch von Sacharja (I.) die Rückkehr der noch nicht Zurückgekehrten und die dann erst eintretende zahlreiche Wiederbevölkerung Jerusalems nebst hohem Lebensalter verheifsen.

Derselbe Fortschritt von allgemeiner zu immer bestimmterer und mehr in's Einzelne gehender Schilderung zeigt sich auch in dem zweiten Theil der messianischen Hoffnung, dem hohen äufseren Glück des neuen, wiederhergestellten Staates. Die Fruchtbarkeit des Landes nämlich, die dann eintreten soll, wird stufenweise immer specieller, ausführlicher und reizender geschildert. Dazu kommt nach und nach: die Sicherheit des Wohnens im Lande, der Sieg über alle Feinde, ein allgemeiner Friede, die grofse Wohlhabenheit des Landmannes, der Reichthum Aller, das Glück und die Freude in den Städten, die Eintracht sämmtlicher Bewohner, die Pracht und Herrlichkeit des neuen Jerusalems und des Tempels, die Dienstbarkeit fremder Völker, das hohe Lebensalter, ja die Auferstehung der bereits Verstorbenen und ihre Theilnahme an dem hohen Glück. Auch hierin ist die Schilderung des Jesaias im zweiten Theile am Ausführlichsten und Reizendsten. Er läfst selbst einen neuen Himmel und eine neue Erde von Gott geschaffen werden und selbst den Tod auf ewig dann vernichtet sein. Während aber die Schilderung dieser idealen Herrlichkeit stufenweise bis gegen Ende des Exils fortschreitet, haben die drei Propheten nach dem Exile, da die Wirklichkeit hinter der erwarteten Herrlichkeit so weit zurückblieb, nur noch mattere Nachklänge jener begeisterten Hoffnung, und nur beim Daniel wird später wieder die Todtenauferstehung erwähnt, aber schon ein Gericht damit in Verbindung gebracht, das die Guten von den Bösen scheidet und nur die ersteren Theil nehmen läfst an dem messianischen Glück.

Auch der dritte Theil der messianischen Hoffnung, das geistige Heil zur messianischen Zeit, zeigt

eine fortgehende Entwickelung zu immer klareren, bestimmteren Vorstellungen und enthält vorzugsweise die Elemente christlicher Wahrheit. Die Sündenvergebung, als Bedingung des messianischen Heiles, wird immer bestimmter verheifsen, die Ausgiefsung des heiligen Geistes zur Bewirkung der Reue und Umwandlung des Herzens, die über das ganze Volk sich erstreckende Gottesfurcht, Frömmigkeit und Tugend, der neue, ewige Bund Gottes mit dem Volke, das Wohnen Gottes in der Mitte desselben, die reinere, geistige Gottesverehrung, wobei selbst der Bundeslade nicht mehr gedacht werden wird, die Bekehrung fremder, ja aller Völker zu Gott, die Gleichstellung derselben vor Gott mit dem israelitischen Volke: das Alles sind Verheifsungen, die nach einander in immer gröfserer Ausführlichkeit und Erhabenheit auftreten, und selbst von den Propheten nach dem Exile wird Einzelnes der Hauptsache nach festgehalten, nämlich die Bekehrung aller Völker zu Gott bei Haggai und Sacharja und das Rufen zur Bufse bei Maleachi, der dazu den Boten Gottes, den Elias, dem grofsen Gerichtstage, mit dem das messianische Reich beginnt, erst vorangehen läfst. Beim Daniel aber wird die Bekehrung aller Nationen an das Ende der Tage, wo das Weltreich des Messias auf Erden beginnen soll, verlegt.

Achten wir nun auf den vierten Theil der messianischen Hoffnung, das Strafgericht Gottes an den Feinden, das die messianische Zeit gleichsam einleiten soll, so finden wir auch hier allmählichen Fortschritt. Von den furchtbaren Theophanien, in denen Gott selbst zur Vernichtung der Feinde erscheint, gehen die Propheten über zu dem Zwecke dieses göttlichen Strafgerichtes; es ist Bekehrung und Rettung des Überrestes, der Gottes Macht und Herrlichkeit dadurch erkennen werde. Nach der Strafe aber wird auch die Milde und Gnade Gottes als Mittel zur Bekehrung der Völker bezeichnet. Die Schilderung der schrecklichen Strafe selbst aber geht bei den Propheten zur Zeit des Exils in die feurigsten und furchtbarsten Drohungen des völligen Untergangs über, der beim Jesaias selbst schon als Untergang der ganzen Welt erscheint,

wobei auch die Frevler im jüdischen Volke selbst ihre Strafe und ihren Untergang finden. Diese Ausdehnung des Strafgerichtes aber auf die Bösen und Gottlosen im Volke selbst führt nach dem Exile bei Maleachi schon zu der grofsen Scheidung der Guten und Bösen im Volke, die Gott im Gericht kurz vor Beginn des messianischen Reiches hier auf Erden vornehmen werde, so dafs nur die Guten an dem dann folgenden messianischen Heil Antheil haben sollen. Ja diese Scheidung wird endlich von dem späteren Daniel selbst auf die Todten ausgedehnt, die dann zur messianischen Zeit aus der Erde hier auferstehen werden. Die hier vorliegenden Elemente der Lehre vom jüngsten Gericht treten somit klar vor Augen.

Der für uns wichtigste Theil der messianischen Hoffnung ist indessen unstreitig der fünfte, die Lehre vom Messias selbst. Dieselbe hat im Einzelnen folgende Entwickelung. Die Wiederherstellung des Reiches wird zuerst beim Amos an die Wiederaufrichtung des davidischen Königsthrones angeknüpft, und diese verheifsen. Von dieser Allgemeinheit der Hoffnung geht Hoseas einen Schritt weiter und verkündet einen bestimmten, persönlichen Herrscher des neuen Reiches, den er mit dem Namen David bezeichnet. Näher noch bezeichnet ihn Micha; denn er giebt nicht nur seinen Geburtsort, Bethlehem, an, sondern fügt schon als seine Eigenschaften hohe Herrscherkraft und Frömmigkeit hinzu. Genauer und ausführlicher aber schildert diese Eigenschaften schon Jesaias, der dem kommenden Herrscher wunderbare Weisheit, Heldenstärke, väterliche Fürsorge, Friedensliebe und Gerechtigkeit zuschreibt, zu denen dann später noch besonders Frömmigkeit kommt, die, wie alle andern Eigenschaften, von dem auf ihm ruhenden Geiste Gottes hergeleitet werden, so dafs in ihm die Tugenden der drei gröfsten Männer des hebräischen Volkes, des Samuel, David und Salomo, vereinigt erscheinen. Als eine neue Eigenschaft fügt endlich Sacharja (II.) noch die Sanftmuth hinzu, vermöge deren er durch die sanfte Gewalt seines Friedenswortes seine Herrschaft über die ganze Erde ausdehnen werde. Hierauf tritt etwa 100 Jahre

lang in der weiteren Entwickelung der Messiashoffnung ein Stillstand ein, indem die in dieser Zeit lebenden Propheten theils ganz davon schweigen, theils, wie Jeremias und Ezechiel, nur die früheren Weissagungen darüber wiederholen. Erst gegen Ende des Exils tritt darin wieder ein neuer, wesentlicher Fortschritt ein. An der Stelle des siegreichen, glänzenden Herrschers aus David's Stamm und auf David's Throne erscheint im zweiten Theil des Jesaias die bescheidene, schmucklose Gestalt des Knechtes Gottes, der, prophetenähnlich und vom Geiste Gottes erfüllt, im Sinne und Geiste Samuel's den gestürzten Staat wiederaufrichten, der Mittler eines neuen Bundes zwischen Gott und dem Volke werden, die wahre Religion lehren und verbreiten und für sein unschuldiges, an des Volkes Statt und für dessen Sünden übernommenes Leiden und Sterben reich von Gott belohnt und hochgeehrt werden soll. Nach dem Exile nun finden wir das Wesentliche dieser Idee mit der früheren zu Einer Vorstellung verschmolzen; denn beim Sacharja (I.) erscheint in dem zu hoffenden Retter die königliche Würde und davidische Abstammung mit der hohenpriesterlichen Würde und Wirksamkeit vereinigt, so dafs der Messias nun Beides, Hoherpriester und König, zugleich ist. Den letzten Fortschritt endlich in der Entwickelung der Messiasidee finden wir im Buche Daniel. Der Messias erscheint hier als in den Wolken kommender Regent des grofsen Weltreiches, das alle Nationen auf Erden umfafst und von ewiger Dauer ist, und mit dieser Idee einer höheren, himmlischen Abkunft, die hier dem Messias zugeschrieben wird, schliefst die Entwickelung der ganzen Messiasidee in den Büchern des A. T.

Denn wiewohl noch in den Psalmen und in den apokryphischen Büchern des A. T. viele messianische Stellen vorkommen, so dienen sie eines Theils doch nur zur Bestätigung dessen, was wir aus den Propheten bereits als Entwickelung der messianischen Hoffnung kennen gelernt haben, andern Theils aber enthalten sie nichts wesentlich Neues und lassen die Person des Messias meist ganz unberührt. Die Apokryphen namentlich enthalten in ihren messianischen

Stellen nur Rückblicke auf frühere messianische Weissagungen und schwache Versuche der Nachbildung, wie sie durch Zeit und Umstände hervorgerufen wurden. Nur das ist als merkwürdiger Umstand dabei hervorzuheben, dafs nur in den in Palästina entstandenen Apokryphen die messianische Hoffnung noch klar und entschieden auftritt, während in den von alexandrinischen Juden geschriebenen Apokryphen davon kaum noch die Rede ist, so dafs also hiernach das Fortleben der messianischen Hoffnung vorzugsweise unter den palästinensischen Juden Statt fand. Auch die Wendung, die namentlich der Verfasser des Tobias den früheren Weissagungen von dem herrlichen Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels giebt, dafs nämlich das nicht nach der Rückkehr aus dem Exile, sondern erst später, nach Erfüllung der Weltzeiten, d. i. zur Zeit der Maccabäer, geschehen werde, verdient noch besondere Beachtung, da sich hieraus die Deutung früherer Weissagungen zur späteren Zeit des Judenthums ergiebt, wie denn auch das Buch Daniel hinreichend Zeugnifs giebt, dafs selbst die Messiasidee in Palästina fortwährend festgehalten wurde, ja zur Zeit des Drucks durch die Syrer ihre letzte, bedeutungsvollste Entwickelung fand.

§. 14.

Anhang: Die messianischen Hoffnungen des Philo.

Nicht uninteressant und zugleich klares Zeugnifs ablegend für das wirkliche Vorhandensein des Kernes der messianischen Hoffnung auch unter den alexandrinischen Juden zu Christi Zeit ist, was Philo in einzelnen Stellen seiner Schriften darüber äufsert. In einer reichen Priesterfamilie etwa 25 bis 30 Jahre v. Christi Geburt zu Alexandrien geboren, suchte derselbe als unabhängiger Gelehrter, der sich viel mit platonischer Philosophie beschäftigte, diese mit der alttestamentlichen Lehre in möglichsten Einklang zu bringen. Wiewohl er des Althebräischen ganz unkundig war und sich nur der Septuaginta bediente, so war er doch mit der Lehre und dem Glauben seines Volkes vollkommen ver-

traut, und seine allegorisirende Auslegung des A. T. ist einzig seinem oben bezeichneten Zwecke zuzuschreiben. Wo dieser nicht störend dazwischen tritt, spricht er auch seine specifisch jüdische Glaubensansicht ungefärbt und entschieden aus. Gerade dieser Fall tritt nun auch bei seinen messianischen Ansichten und Hoffnungen ein; denn dieselben sind so rein jüdischen Ursprungs und jüdischer Natur, dafs seine platonische Philosophie dieselben eben nicht umformen oder auch nur färben konnte. Hier aber finden wir nun die oben in der Entwickelung der messianischen Hoffnung klar dargelegten und einzeln verfolgten Theile so augenscheinlich wieder, dafs wohl nicht der leiseste Zweifel bleiben kann, wie eben diese Theile immer das Wesentliche jener Hoffnung ausmachten und darum auch noch Jahrhunderte nach ihrer Entfaltung und Entwickelung, also hier zur Zeit Christi selbst, vom jüdischen Volke im Glauben festgehalten wurden. Was nämlich den ersten Theil, die Rückkehr in's Vaterland, betrifft, so äufsert darüber Philo (de execrat. p. 937 seqq.): „Denn wenn sie (die Juden) auch an den äufsersten Enden der Erde sind, dienend bei den sie als Gefangene hinwegführenden Feinden, so werden sie doch wie auf Ein Zeichen an Einem Tage befreiet werden." Und ferner: „Sobald aber die noch vor Kurzem in Griechenland und dem Barbarenlande, auf den Inseln und den Festländern Zerstreueten diese unerwartete Freiheit erlangt haben, eilen sie, auf Einen Antrieb sich erhebend, die Einen von diesem, die Andern von jenem Orte her, zu dem ihnen gezeigten Lande, geführt von einer göttlicheren, als einer natürlich menschlichen Erscheinung (ὄψεως), Andern unbemerkbar (ἀδήλου), den Geretteten allein aber sichtbar" (ἐμφανοῦς). Als Bedingung dieser glücklichen Rückkehr in's Vaterland giebt auch Philo eine allgemeine oder plötzliche Bekehrung, eine ἀθρόα πρὸς ἀρετὴν μεταβολή, an, da diese den Unterdrückern oder Herren der Juden (δεσπόταις) Furcht oder Schrecken (κατάπληξιν) einjagen wer-

de, und dieselben sich scheuen würden (*αἰδεσθέντες*), über Bessere zu herrschen (*κρειττόνων ἄρχειν*). Der zweite Theil der messianischen Hoffnung aber, die glänzende Wiederherstellung des Staates, findet sich also beim Philo bezeichnet: „Wenn sie aber angelangt sind, werden die vor Kurzem entstandenen Trümmerhaufen wieder zu Städten aufgebauet (*πολισθήσονται πάλιν αἱ ἐρείπιοι γενόμεναι πρὸ μικροῦ*), und die Wüste wird bewohnt werden, und das unfruchtbare Land wird sich zur Fruchtbarkeit umwandeln, und das Glück (*αἱ εὐτυχίαι*) der Väter und Vorfahren wird nur für ein geringes Stück gehalten werden" (*βραχὺ μέρος εἶναι νομισθήσονται*). Und ferner (de praem. p. 924.): „Wahrlich auf ewig wird der Krieg nicht mehr in das Land der Frommen kommen, sondern er wird selbst zusammensinken (*καταῤῥυήσεται*) und sich an sich selbst aufreiben" (*συντριβήσεται πρὸς ἑαυτόν*). Selbst die ideale Hoffnung, die schon Jesaias aussprach (c. 11, 6—8.), dafs nämlich in der messianischen Zeit selbst die wilden Thiere ihre Natur ablegen und zahm und unschädlich werden würden, theilt Philo (de praem. p. 922.). Auch aus dem dritten Theile der messianischen Hoffnung, die das geistige Heil des Volkes betrifft, erwähnt er die Hauptsache, dafs nämlich Tugend und Frömmigkeit allgemein sein werde in jener goldenen Zeit; er bezeichnet das Volk, das daran Theil nimmt, mit dem Namen: die Gebesserten (*μετανενοηκότες*), die Frommen (*εὐσεβεῖς*, cf. de praem. p. 922 seqq.); ja, er deutet allegorisirend die Verheifsung Jehova's, die Jacob im Traume empfing, dafs er nämlich das Land, worauf er ruhe, von Gott erhalten solle (1 Mos. 28, 13.), auf die Tugend (*ἀρετή*), die Gott ihm und seinem Samen geben wolle; denn er sagt zu dieser Stelle (De somn. I. p. 591.): „Defshalb verhiefs er (Gott) auch, dafs er das Land ihm geben wolle, ich meine aber die Alles hervorbringende Tugend (*τὴν παμφορωτάτην ἀρετήν*), auf welcher ausruhend der Fromme schläft, indem das Leben der Sinne (*αἰσθήσεως*) schlummert, das der

Seele (ψυχῆς) aber wach ist." Was aber den vierten Theil der messianischen Hoffnung, die Strafe und den Untergang der Feinde, betrifft, so ist auch davon bei Philo die Rede; denn er sagt (de execrat. p. 937.): „Gott wird den Fluch (τὰς ἀράς) auf die Feinde (ἐχθρούς) der Gebesserten wenden (στρέψει), die über die Übelthaten des Volkes frohlockten" u. s. w. Und wenn er nun auch in Bezug auf den fünften Theil der messianischen Hoffnung, der den Messias selbst betrifft, nicht ausdrücklich einen solchen erwähnt, so ist doch das, was er über die Weissagung Bileam's von dem grofsen Könige Israels, der einst kommen werde, sagt, bedeutungsvoll genug, um auch Philo's Ansicht und Erwartung daraus ziemlich sicher zu errathen. Er sagt nämlich in Bezug auf jene Stelle (4 Mos. 24, 7.): „Denn es wird ein Mensch ausgehen (ἐξελεύσεται), sagt das Orakel, sowohl Heere anführend (στραταρχῶν), als Kriege führend (πολεμῶν), und wird grofse und volkreiche Nationen in seine Gewalt bringen" (χειρώσεται) (de praem. p. 924 seqq.). Hat nämlich Philo hierbei mit an den kommenden Messias seines Volkes gedacht, so ist klar, dafs auch er einen kriegerischen Herrscher in ihm erwartete und somit die zur Zeit Christi in Palästina allgemein herrschende Ansicht über das Werk des kommenden Retters der Nation theilte.

Da Josephus, im Jahre 37 n. Chr. zu Jerusalem geboren, in seinen Werken von der messianischen Hoffnung seines Volkes ganz schweigt*), vielleicht weil sein Verhältnifs zu den Römern, in Verbindung mit dem Schicksal seines Vaterlandes und Volkes, das er selbst erlebte, ihn abhielt, jetzt noch Hoffnungen auszusprechen, welche

*) Er erwähnt zwar im Bello Iud. VI, 5. eines χρησμός, der sich auch in den heiligen Schriften finde, nennt ihn aber ἀμφίβολος, zweideutig, und deutet ihn selbst auf den Vespasian; denn nachdem dieser in Palästina als Kaiser begrüfst worden und die römische Kaiserwürde wirklich erlangt hatte, so sieht er darin jenen χρησμός erfüllt, wonach um jene Zeit aus Judäa Jemand die Weltherrschaft bekommen sollte. Die hierin liegende Schmeichelei für den Vespasian wird Keiner verkennen.

ihm gefährlich werden oder doch durch die Ereignisse der Gegenwart als eitel und nichtig erscheinen konnten: so werden wir, um sichere Auskunft darüber zu erhalten, was für messianische Hoffnungen zu Christi Zeit in Palästina herrschten, auf die einzig sichere Quelle dafür, das Neue Testament, geführt, und es wird daher im Folgenden zunächst unsere Aufgabe sein, mit möglichster Genauigkeit und Sicherheit das festzustellen, was die Zeitgenossen des Erlösers, und somit auch seine Jünger, von dem Messias und seiner Zeit hofften und erwarteten. Diese Aufgabe aber fällt unzweifelhaft schon in den zweiten Theil unserer Untersuchung, und es mag hier nur noch die Bemerkung ihre Stelle finden, dafs an ein richtiges Auffassen der messianischen Hoffnungen unter den Juden zu Christi Zeit gar nicht zu denken ist, wenn man nicht die im A. T. vorliegende Entwickelung der ganzen messianischen Idee vor Augen hat. Wir werden daher bei der folgenden Untersuchung fast ununterbrochen zurückzuweisen haben auf das, was aus der bisherigen Untersuchung klar und entschieden als Resultat sich ergeben hat.

Die
Lehre des Neuen Testaments von der Person Christi.

---

§. 15.

Einleitung.

Das N. T., als die allein sichere Quelle für die Erkenntnifs der ganzen Persönlichkeit Christi, ist in neuerer Zeit auf doppelte Weise angegriffen worden, um seine Glaubwürdigkeit entweder ganz oder doch zum Theil zu zerstören und das Bild Christi, das aus ihm hervorleuchtet, nach eigener, vorgefafster Meinung umzugestalten oder ganz zu verwischen. Es ist daher vor Allem nöthig, den Standpunkt näher zu bezeichnen, von dem aus die nachfolgende Darstellung der Lehre von der Person Christi entstanden ist.

Da die Straufsische Ansicht über die Entstehung der Evangelien aus der absichtslos dichtenden Volkssage wohl als völlig beseitigt anzusehen ist, so verdient zunächst die Ansicht der jung-Tübingischen Schule, die mit so vielem Geschick und so grofser Gelehrsamkeit vorgetragen und vertheidigt wird, eine nähere Beachtung. Nach der Ansicht des Tübinger Theologen Baur in seiner „Kritischen Untersuchung über die vier Evangelien" S. 109. ist das erste kanonische Evangelium, also unser Matthäusevangelium, in seiner jetzigen Gestalt erst in der Zeit von 130—134 n. Chr. entstanden, später noch das des Lucas, das mittelbar aus jenem geflossen und nur durch Aufnahme judenchrist-

licher Erzählungsstücke erweitert sei; ein noch späterer Verfasser erst habe das Evangelium des Marcus aus jenen beiden Evangelien zusammengeschrieben, und ebenso sei das Johannesevangelium erst das spätere Machwerk eines am Ende des zweiten Jahrhunderts lebenden Christen. Wäre diese Ansicht gegründet, so wäre, wie Jeder leicht sieht, der geschichtliche Boden, auf dem wir noch immer im N. T. zu stehen glaubten, uns förmlich unter den Füfsen entrückt, und wir müfsten völlig darauf verzichten, je ein treues, geschichtliches Bild von der Person Christi zu gewinnen. Nun aber beruht jene Ansicht vorzugsweise auf zwei Factoren, die, zusammen wirkend, jenes Resultat erzeugt haben. Der eine ist die geschickte Beseitigung aller historischen Zeugnisse des Alterthums, die ein früheres Vorhandensein der Evangelien bezeugen. So lange aber diese, die Zeugnisse der ältesten patres, ja der unmittelbaren Schüler der Apostel, feststehen, so lange hilft keine Kunst und kein Scharfsinn, das frühere Vorhandensein und die Abfassung der Evangelien von den Aposteln und ihren unmittelbaren Schülern zu läugnen. Der Punkt, um den sich hier Alles dreht, ist die Gewifsheit und Glaubwürdigkeit jener Zeugnisse; denn nur durch äufsere Auctorität kann zunächst eine geschichtliche Thatsache festgestellt werden, und mit allen innern Gründen läfst sich zuletzt doch nicht umstofsen, was als geschichtliches Factum durch übereinstimmendes Zeugnifs glaubwürdiger Männer feststeht*). Nun aber ist aner-

*) Wie die Kritik, die es einmal darauf absieht, diese Zeugnisse der alten Kirchenväter zu verdächtigen, mit ihnen verfährt, davon giebt ein Recensent in Röhr's Predigerbibliothek 1847. Band 28. Heft 4. S. 711. ein interessantes, aber wahres Bild. „Entweder," sagt er, „wird die patristische Schrift, die ein Zeugnifs der Art enthält, selber verdächtigt, wie es Baur mit dem Briefe des Polycarpus an die Philipper gemacht hat, oder die Übereinstimmung (sc. mit Stellen des N. T.) wird für immer noch nicht vollständig genug erklärt, wie es Dr. Scharling thut (über die Pastoralbriefe, S. 33.), oder man findet in dem Ausspruche einen Gedanken, der wegen seiner allgemeinen Wahrheit sprüchwörtlich und defshalb Vielen geläufig gewesen sei, oder man behauptet, der apostolische Vater, hätte er den apo-

kannt, mit welchem kecken Muthwillen die Tübinger Schule über die gesammte altkirchliche Überlieferung leichtsinnig den Stab bricht und alle schriftstellerischen Erzeugnisse des urchristlichen Alterthums in das Prokrustesbett ihrer willkürlichen Kategorien einzwängt. Die Exegese mufs ihr dabei die wesentlichsten Dienste leisten; denn eben sie mufs beweisen, dafs in den neutestamentlichen Schriften schon eine Menge späterer Ansichten der Kirchenväter und ihrer Zeit vorkommen, und es ist somit die Exegese recht eigentlich der zweite Factor, auf den sich die historisch-kritische Ansicht jener Schule stützt. Nun aber ist gerade die Exegese unbestritten die schwächste Seite der Tübinger Schule;

stolischen Brief (oder das Evangel.) gekannt, müfste nothwendig noch ein Mehreres aus demselben angeführt haben, oder man drehet das Verhältnifs sogar um und läfst den angeblichen Pseudoapostel die Schriften des apostolischen Vaters benutzen. Wäre endlich die Übereinstimmung wörtlich, so würde die Kritik sagen, dieselbe sei unnatürlich, stimme mit der sonst üblichen Weise des christlichen Alterthums, zu citiren, nicht überein, die wörtliche Gleichheit verdächtige die ganze Sache u. s. w." — Man sieht daraus, mag ein Zeugnifs der alten patres sein, wie es will, die Kritik ist nie in Verlegenheit, es zu verdächtigen und so zu beseitigen. Sehr richtig sagt daher derselbe Recensent: „Die Seltenheit und Ungenauigkeit der neutestamentlichen Citate in den Schriften der apostolischen Väter ist eine ganz natürliche Erscheinung, und das Gegentheil davon würde sogar die Vermuthung eines absichtlichen Betruges rechtfertigen; denn einmal waren damals, als die patres apostolici lebten, die Schriften des neutestamentlichen Kanons noch nicht gesammelt, konnten daher den einzelnen Schriftstellern theilweise sehr leicht unbekannt bleiben oder waren ihnen wenigstens bei der Abfassung nicht zu Handen; sodann aber wurden die apostolischen Schriften in der frühesten Zeit keineswegs für *γραφαὶ θεόπνευστοι* angesehen, dafür galt allein das A. T., und endlich konnten die an einzelne Personen gerichteten apostolischen Briefe der Natur der Sache nach nicht so schnell Vielen bekannt werden, als die an ganze Gemeinden." Gerade die Art also, wie die apostolischen Väter einzelne Stellen der Evangelien und Episteln citiren, ist die allein natürliche und zeugt sicher von dem wirklichen Verhandensein dieser Schriften zu ihrer Zeit.

denn um in ihr Ersprießliches zu leisten, fehlt vor Allem die nöthige Unbefangenheit. Mag sie sich nämlich dessen bewufst sein oder nicht, sie mufs es von vornherein immer und überall auf einen Sinn absehen, wie er in das System ihrer willkürlichen Construction der christlichen Urgeschichte pafst, und nicht mit Unrecht sagt daher ein Recensent in dem Literaturblatt der allgem. Kirchenzeitung (No. 14. vom 1. Febr. 1850), sie habe namentlich in Erklärung des Johanneischen Evangeliums Thorheiten und Monstrositäten zu Tage gefördert, von denen es zweifelhaft sei, ob man sie auf Rechnung eines schadhaften Verstandes oder einer angeborenen muthwilligen und bösen Lust am Barocken und Abenteuerlichen zu setzen habe. So viel Aufsehen und Epoche daher auch in neuester Zeit die Leistungen der Tübinger Schule gemacht haben, uns haben sie nicht irre machen können in der festen Überzeugung, dafs wir im N. T. auf wahrhaft geschichtlichem Boden stehen und also die Person Christi darin so treu und gewissenhaft geschildert finden, als seine unmittelbaren Jünger und deren Schüler sie nur zu schildern vermochten.

Ein anderer, dem Anscheine nach nicht völlig so radicaler Angriff auf die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften kommt von den Anhängern der rationalistischen Schule. Sie gestehen zwar meist die Abfassung der einzelnen Bücher des N. T. von den Aposteln und ihren Schülern zu, behalten sich aber vor, jede Erzählung und jeden Ausspruch darin, und somit auch alle Aussprüche Christi selbst, sobald sie ihrer einmal gefafsten Meinung von ihm nicht zusagen, als mifsverstanden, halbgehört oder ausgeschmückt zu bezeichnen und auf diese Weise Alles bei Seite zu schieben, was ihre Ansicht von der Person Christi unangenehm stören oder gar als falsch erscheinen lassen könnte. Sie schieben auf Volksvorstellungen, Mangel an Bildung, Ungenauigkeit im Berichte, Vorliebe für's Wunderbare alle und jede ihnen unbequeme Äufserung und Nachricht in den evangelischen Berichten und bringen so eine Geschichte des Erlösers und eine Darstellung seiner Person heraus, die vorzugsweise auf geschichtlicher Wahrheit be-

ruhen soll, aber nichts desto weniger ein Product reiner Willkür ist. Diefs einzusehen, fällt ihnen aber um so schwerer, da sie meinen, sich dabei auf die allgemeinen Gesetze der Vernunft, eine genauere Kenntnifs der Natur und eine gründliche Bekanntschaft mit der ganzen Denk- und Anschauungsweise des Alterthums zu stützen. Allein schon die Thatsache, dafs Andere, welche doch dieselben Gesetze der Vernunft, dieselbe Kenntnifs der Natur, dieselbe Bekanntschaft mit dem Alterthume haben und es mit der Erforschung der geschichtlichen Wahrheit ebenso treu meinen, wie sie, doch auf ganz andere Resultate geführt sind, könnte sie darauf aufmerksam machen, wie es mit einer wirklich unbefangenen Betrachtung des geschichtlich Gegebenen bei ihnen steht, und wie Vieles bei ihnen auf Voraussetzungen und Behauptungen beruht, die, mindestens gesagt, unerwiesen sind, so sehr sie ihnen selbst auch als erwiesen erscheinen mögen. Wohl haben auch die Bücher des N. T. unbestritten eine menschliche Seite, da Menschen ihre Verfasser waren, die, wenn auch geleitet und erfüllt von dem göttlichen Geiste, doch als Menschen ihrer Zeit angehörten und aus ihren Lebensverhältnissen, ihrer Umgebung und der ganzen Denkweise ihrer Zeitgenossen Bildungselemente in sich aufgenommen hatten, und die Rücksicht darauf wird bei unbefangener Würdigung ihrer Schriften immer Statt finden müssen; allein das ist eine ganz andere Frage, ob man darauf Rücksicht nimmt, weil und insoweit es in der Natur der Sache liegt, oder ob man es in der Absicht thut, Alles in ihren Schriften, was Einem nicht gefällt und zu einer vorgefafsten Meinung nicht pafst, auf Rechnung eines mangelhaften menschlichen Bildungszustandes zu setzen. Bei letzterem Verfahren öffnet man der Willkür Thor und Thür und behandelt die evangelischen Berichte nicht als glaubwürdige historische Nachrichten, sondern macht aus ihnen, was Einem gut dünkt, bald das Eine weglassend oder umdeutend, bald das Andere hinzusetzend oder doch hinzudenkend, je nachdem es die rationalistische Anschauung bei dem Einen mehr, bei dem Andern weniger verlangt. Von diesem Verfahren uns frei zu

erhalten, wird in dem Folgenden unsere Hauptaufgabe sein. Wir erkennen in den evangelischen Nachrichten treue, wahrhaftige Zeugnisse an von dem, was der Herr wirklich erlebt, geredet und gethan hat, und selbst bei kleinen Verschiedenheiten in den Berichten über dieselbe Thatsache im Leben des Erlösers oder dieselbe Äufserung seines Mundes sehen wir den Kern und das Wesen der Sache immer wahr und treu berichtet; ja diese Verschiedenheiten selbst sind uns ein neues, nicht geringes Zeugnifs dafür, wie gewissenhaft und treu die Berichterstatter sich an die historische Wahrheit selbst zu halten suchten.

Halten wir aber also den historischen Boden des N. T. fest, und suchen wir so ein treues, wahrhaftiges Bild von der Person des Erlösers zu gewinnen, so werden wir um so mehr unterscheiden müssen, was Ansicht der Zeitgenossen und Jünger des Herrn von der Person des zu erwartenden Retters oder Messias war, und wie nach des Herrn eigenen Worten und Zeugnissen seine Person uns erscheint. Denn etwas Anderes ist es immer, so wir anders die gewissenhafte Treue der Berichterstatter über die Worte Jemandes voraussetzen, diesen nach seinen eigenen Worten und Erklärungen über sich selbst beurtheilen oder ihn erst nach den Gefühlen und Meinungen Anderer über ihn kennen lernen. Haben wir aber so ein treues Bild aus des Erlösers eigenen Worten von seinem wahren Wesen und seiner wirklichen Persönlichkeit gewonnen, dann erst werden wir weiter gehen können und fragen: Welchen Eindruck machte diese Persönlichkeit auf seine nächste Umgebung, und welches Bild von ihm gestaltete sich allmählich in den Herzen seiner Jünger? Und da die Individualität derselben offenkundig eine verschiedene war, so wird die Frage nicht zu umgehen sein: Wie erscheint die Person des Erlösers in dem Herzen und der Überzeugung jedes einzelnen Jüngers, von dem wir Schriften besitzen, in denen jene Überzeugung sich ausspricht? Hiernach nun wird sich unsere Untersuchung ganz von selbst in folgende Theile zerlegen und folgende Fragen nach einander zu beantworten haben: 1) Welche Ansichten von der Person des Mes-

vinz Judäa mit der Hauptstadt Jerusalem, in die unmittelbare Botmäfsigkeit der Römer überging. Denn der Ethnarch Herodes - Archelaus, der diesen Theil Palästina's von seinem Vater als Erbe erhalten hatte, ward nach Gallien verwiesen, sein Land aber als römische Provinz zu Syrien geschlagen und nun unmittelbar von römischen Landpflegern verwaltet. So läfst sich denn begreifen, wie die Sehnsucht nach Erlösung von der heidnischen Obergewalt, das Zurückkommen auf die dem Volke eigenthümliche Erwartung eines Erlösers von heidnischem Drucke, die Hoffnung, dafs gerade jetzt die Zeit sei, wo der längst verheifsene und erwartete Retter endlich erscheinen müsse, allgemein im Volke verbreitet war. Viel aber trug zur neuen Erregung und Nährung dieser Hoffnung im Volke die im zweiten Jahrhundert v. Christo entstandene Secte der Pharisäer bei. Sie hielt als die orthodoxe Parthei nicht nur streng an dem Glauben der Väter fest, sondern hatte selbst durch ihre תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה, d. i. eine angeblich von Moses an treu fortgepflanzte Tradition, die einzelnen Glaubenslehren, und unter diesen namentlich die Lehre vom Messias und dem messianischen Heil, noch weiter ausgebildet und entwickelt. Besonders war es der Prophet Daniel, an den sie die Weiterbildung ihrer messianischen Hoffnung angeknüpft hatten; denn sie erklärten nicht nur die vierte und letzte Weltmonarchie beim Daniel, auf die das messianische Reich folgen sollte, für das Römerreich (so auch noch als früherer Pharisäer der Geschichtschreiber Josephus, Arch. X, 10, 4. 11, 7.), sondern sie deuteten auch die im Daniel enthaltene Schilderung des Königs Antiochus IV. Epiphanes auf den schrecklichen Vorläufer des Messias (vergl. die Schilderung des Apostels Paulus, wie er sie als früherer Pharisäer im zweiten Thessalonicherbriefe c. 2. vom Antichrist giebt) und hatten namentlich die Lehren von der Auferstehung der Todten zur messianischen Zeit, von der Herrlichkeit des neuen Jerusalems, von dem Gericht, das der Messias über Menschen und böse Geister halten werde, im Anschlufs an Daniel c. 12. so erweitert und ausgemalt, dafs dem Volke in seiner messianischen Hoffnung ein reizendes

Bild von ihnen vorgehalten ward, das um so schriftgemäfser schien, als sie theils durch buchstäbliche, theils durch allegorische Auslegung des A. T. ihre Ansichten und Lehrmeinungen geschickt zu stützen und zu vertheidigen wufsten. Als die gelehrten Schriftkenner aber standen sie überhaupt schon in hohem Ansehen beim Volke, ihr Einflufs überwog den der Sadducäer und Essäer bei weitem; denn ihre strenge Beobachtung des Gesetzes verschaffte ihnen den Ruf gröfserer Frömmigkeit; und so ist es denn nicht zu verwundern, dafs gerade ihre Ansichten und Erwartungen vom Messias und der messianischen Zeit die weiteste Verbreitung im Volke gefunden hatten. Der Druck der Zeiten machte das Herz wieder empfänglicher für den Trost messianischer Hoffnung, und die von den Schriftgelehrten und Pharisäern gegebene Darstellung der messianischen Zeit und des messianischen Heiles fand so allgemeinen Glauben im Volke, dafs derselbe sich selbst weit über die Grenzen Palästina's verbreitete. Daher erwähnen denn selbst heidnische Geschichtschreiber diese Erscheinung als eine bedeutungsvolle Thatsache; denn Sueton sagt im Leben Vespasian's (c. 4.), dafs im ganzen Orient sich die Meinung verbreitet habe, es liege im Verhängnifs beschlossen, dafs zu jener Zeit von Judäa aus sich Jemand der ganzen Welt bemächtigen werde. Auch Tacitus erzählt in seiner Beschreibung des jüdischen Krieges und der Belagerung Jerusalems durch Titus, wie trotz der schrecklichen Gräuel bei der Belagerung die meisten Juden die Überzeugung getheilt hätten, dafs es in den alten Schriften der Priester stehe, wie gerade zu dieser Zeit der Orient mächtig werden, und die Herrschaft über die ganze Welt von Judäa ausgehen werde (hist. V. 13.). Josephus aber giebt als Haupttriebfeder des ganzen Krieges eine dunkle (oder vielmehr zweideutige, ἀμφίβολος) Weissagung (χρησμός) an, die in den heiligen Schriften sich finde (εὑρημένος), dafs nämlich um jene Zeit Jemand aus dem Lande der Juden über die ganze Welt herrschen werde (Bell. Iud. VI. 5.). Nehmen wir nun dazu die vielfachen früheren Empörungsversuche der Juden, die Josephus erwähnt (Bell. Iud. II. 13, 4. Arch. XX. 5, 1. 8, 6.), und die

in der Hoffnung auf Verwirklichung ihrer messianischen Erwartungen begonnen wurden*): so ist die Thatsache, wie gerade zu Christi Zeit die Hoffnung auf Erscheinung des Messias sich gesteigert hatte, schon durch diese historischen Zeugnisse hinreichend erwiesen. Doch dieselben erhalten noch durch das Zeugnifs des N. T. eine weit stärkere Bestätigung, und gerade darauf kommt es uns jetzt an, zu zeigen, was das N. T. über die messianische Hoffnung unter den Juden zu Christi Zeit lehrt.

I. Zunächst haben wir die Frage zu beantworten: **Lehrt wirklich das N. T., dafs zur Zeit Christi unter den Juden die Erscheinung des Messias und des messianischen Reiches allgemein erwartet wurde?** Als Antwort hierauf diene die nachfolgende Darlegung. Es werden im N. T. Menschen der verschiedensten Stände erwähnt, von denen es theils ausdrücklich heifst, dafs sie die Erscheinung des Messias erwarteten, theils Handlungen erzählt werden, aus denen diese Erwartung unzweifelhaft hervorgeht. Nicht blofs von dem alten Simeon zu Jerusalem heifst es, dafs er auf den Trost Israels wartete (*προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*) (Luc. 2, 25.), ja dafs er noch vor seinem Tode den Christus des Herrn zu sehen hoffte (v. 26.), sondern auch von der alten Wittwe daselbst, der Hanna, wird gesagt, dafs sie redete von ihm (dem Herrn) zu Allen, welche auf Erlösung (*λύτρωσιν*) warteten in Jerusalem (Luc. 2, 38.). Auch Joseph von Arimathia, ein angesehener Rathsherr (*εὐσχήμων βουλευτής*), wartete, heifst es, ebenfalls (*καὶ αὐτός*) auf das Reich Gottes (*τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*) (Marc. 15, 43.). Schon in dem *καὶ αὐτός* hier liegt, dafs aufser ihm Viele darauf warteten. Pharisäer, Priester und Leviten (Joh. 1, 24. 19.) kommen, als sie von dem Täufer hören, um zu fragen, ob er der Christus sei oder doch der Vorläufer des Messias, Elias

*) Auch die Nachricht beim Sueton vom Kaiser Claudius mag hier angeführt werden, dafs dieser die Juden, *impulsore Chresto assidue tumultuantes*, aus Rom vertrieben habe (in vita Claud. c. 25.).

oder der erwartete Prophet (v. 20—21.). Zu der Taufe des Johannes selbst aber, welche auf die Ankunft des Messias vorbereitete, gingen hinaus, heifst es, das ganze jüdische Land und die Jerusalemiter und liefsen sich alle von ihm taufen (Marc. 1, 5. Matth. 3, 5.), auch viele der Pharisäer und Sadducäer (Matth. 3, 7.). Sie mufsten also doch alle die Erscheinung des Messias als ganz nahe bevorstehend ansehen; denn eben darum bereiteten sie sich durch die Taufe darauf vor. Es waren aber unter denen, die zu Johannes hinausgingen, Menschen aller Stände, auch Zöllner und Kriegsleute (Luc. 3, 12. 14.); darum heifst es, dafs das Volk in Erwartung war, und Alle in ihrem Herzen von Johannes dachten, ob er nicht der Christus sein möge (Luc. 3, 15.). Selbst die Samariter theilten diese Erwartung; denn die Samariterin, die mit dem Erlöser die Unterredung am Brunnen gehabt, eilt in die Stadt Sichar und ruft den Bewohnern der Stadt zu: „Kommet, sehet einen Menschen, der mir Alles, was ich gethan, gesagt hat! Dieser ist doch nicht etwa der Christus?" (Joh. 4, 29.). Diese Allgemeinheit der Erwartung aber war zugleich mit einer grofsen Sehnsucht verbunden. Man wartete in lebhafter Spannung und glaubte jeden Tag, dafs der Ersehnte kommen könne. Darum sagen die Juden zum Erlöser, als sie ihn im Tempel umringen: „Wie lange spannest du unsere Seele (τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις, eigentlich: erhebst du unsere Seele zu hoher Hoffnung)? Bist du der Christus, so sage es uns frei heraus!" Von den Jüngern aber heifst es, dafs sie wähneten (δοκεῖν αὐτούς), das Reich Gottes werde sogleich (παραχρῆμα) erscheinen (Luc. 19, 11.). Johannes der Täufer aber, von Ungeduld oder Zweifel getrieben, sendet zwei seiner Jünger zu Jesu und läfst fragen: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten?" (Luc. 7, 19. Matth. 11, 2—3.). Wie grofs aber diese Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias beim Volke geworden, zeigt vor Allem die Äufserung des Apostels Paulus: „Und nun stehe ich wegen der Hoffnung auf die an unsere Väter von

Gott geschehene Verheifsung vor Gericht, welche unser ganzes zwölfstämmiges Volk, Nacht und Tag angelegentlich betend, zu erlangen hofft." (Act. 26, 6—7.). Ebenso sagt er in Rom: „Um der Hoffnung Israels willen trage ich diese Kette." (Act. 28, 20.). Wie aber die Juden bei solcher Hoffnung zu Empörungen geneigt waren, zeigt nicht nur die spätere Geschichte derselben, sondern schon Gamaliel weist auf zwei frühere Empörer hin, den Theudas und Judas, welche zahlreiche Anhänger gefunden hätten (Act. 5, 36—37.). Ist es nun hiernach aufser Zweifel, dafs gerade zu Christi Zeit von den Juden der Messias erwartet wurde, so wird uns die Stelle Matth. 8, 29., wo zwei Besessene (bei Luc. c. 8, 27. u. Marc. 5, 2. ist es nur Einer) zu dem Erlöser sprechen: „Kommst du hierher, vor der Zeit (πρὸ καιροῦ) uns zu quälen?" nicht irre machen können, als sei erst später die Zeit des Messias und seines Reiches erwartet worden; denn jene Besessenen, die als Wahnsinnige sich mit den bösen Geistern identificiren, sprechen damit ihre Furcht aus, schon jetzt in den qualvollen Hades (vgl. Luc. 16, 23.) hinabgestürzt zu werden, d. i. schon früher die furchtbare Strafe zu erleiden, als der Messias das allgemeine Gericht über sie und alle bösen Geister halten werde.

II. War daher die Erwartung des Messias bei den Juden allgemein, und das Verlangen nach ihm brennend, so frägt sich nun weiter: Was erwartete man denn von ihm? Welches Werk sollte er vollbringen? Denn bevor wir von der Ansicht sprechen, welche man von der Person des Messias hegte, scheint es auch hier zweckmäfsiger, erst das Werk genau kennen zu lernen, zu dessen Ausführung er erwartet wurde; denn von diesem wird dann auch hier ein helleres Licht auf die Persönlichkeit fallen, die man sich unter dem Messias dachte. Gewöhnlich hält man blofs die Herstellung eines glänzenden irdischen Königreiches für die Erwartung der Juden von ihrem Messias, so dafs sie in ihm nur einen irdischen König erblickt hätten; allein nur eine oberflächliche Betrachtung kann dabei stehen bleiben; denn ein tieferes Eingehen wird zeigen, dafs von dem reichen Schatze altmessianischer

Hoffnung überall noch das Wesentliche festgehalten ward, ja in einzelnen Punkten die Erwartung noch weit über die alttestamentliche Hoffnung hinausging. Bei der nachfolgenden Darstellung wird man daher leicht finden, wie die Grundideen der altmessianischen Hoffnung, wie wir sie oben entwickelt haben, überall noch klar und bestimmt hervorleuchten, zugleich aber auch, was im Laufe der Zeit und namentlich durch die Wirksamkeit der Pharisäer hinzugethan war, um zu der Hoffnung zu gelangen, welche zu Christi Zeit die messianische war. Schon in dem Preis- und Dankgebet des alten Zacharias (Luc. 1, 67—79.) sieht man, wie in einem kurzen Abrifs, die früher aufgeführten, wesentlichen Theile der alten messianischen Hoffnung, wie sie auch jetzt noch die Grundlage der erweiterten Hoffnung bilden, ja wie der alte Zacharias selbst defshalb auf die Verkündigungen der alten Propheten zurückweist (v. 70.). Denn er erwartet bestimmt: 1) die Rettung des Volkes von seinen Feinden (*σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν*) und aus der Hand aller seiner Hasser (*ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς*) (v. 71.), so dafs es furchtlos, gerettet von seinen Feinden (*ἐκ χειρὸς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν ῥυσθέντας*), Gott dienen werde (v. 74.). Dazu kommt: 2) er weist ausdrücklich auf den Segen Abraham's hin (v. 73.) und damit auf all das Glück, das dem Abraham und seinen Nachkommen und durch sie allen Völkern der Erde verheifsen worden, und das in äufserem wie innerem Glücke bestand (s. oben). 3) Er erwartet ganz bestimmt und besonders geistiges Heil; denn er spricht, dafs das Volk dann Gott dienen werde in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht sein Leben lang (v. 74—75.), und dafs dann Erkenntnifs des Heiles und Vergebung der Sünden dem Volke werde gegeben werden (v. 77.), ja dafs dann die, so im Dunkel und Todesschatten säfsen, würden erleuchtet oder beschienen werden (*ἐπιφᾶναι*) von dem Lichte oder Aufgange aus der Höhe (*ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*), auf dafs ihre Füfse auf den Weg des Friedens (*εἰς ὁδὸν εἰρήνης*) gerichtet würden (v. 78—79.). 4) Er sieht in seinem Sohne, wie Maleachi verheifsen, den Vorboten

des Messias, der als Prophet des Höchsten vor dem Herrn vorhergehen und ihm den Weg bereiten werde (v. 76.), womit zugleich hingedeutet ist auf das grofse Gericht, dem nach Maleachi der Bote des Bundes voraufgehen soll. 5) Er erkennt in dem Messias endlich nicht nur einen Nachkommen des David; denn er sagt ausdrücklich, dafs der Gott Israels ein Horn der Rettung aufgerichtet im Hause David's, seines Knechtes (v. 69.), wobei er auf die prophetischen Aussprüche darüber hinweist (v. 70.); sondern er sieht nach Jes. 9, 1. in ihm auch ein Licht aus der Höhe (v. 78.), so dafs königliche Macht zugleich mit innerer, geistiger Hoheit angedeutet erscheint. Doch wir haben näher auf die ganze Erwartung, wie sie im N. T. vorliegt, einzugehen.

Man dachte sich nämlich als Werk des Messias unzweifelhaft: 1) Herstellung eines grofsen israelitischen Reiches, und die altprophetischen Verheifsungen eines mächtigen, königlichen Herrschers in dem Messias waren hierin streng festgehalten; doch nach dem Vorgange des Daniel (s. oben) ward die Natur dieses Reiches, wie wir weiter unten sehen werden, schon keineswegs mehr als rein irdisch gedacht. Schon die oben angeführten Äufserungen des alten Zacharias weisen hin auf die Befreiung des jüdischen Volkes von seinen Feinden, den Römern, welche man vom Messias erwartete. Auch die alte Prophetin Hanna redet von ihm zu Allen, welche auf Erlösung (*λύτρωσιν*) warteten in Jerusalem. Hier ist das Wort *λύτρωσις* unmöglich in dem späteren Sinne (Hebr. 9, 12.) oder gar in dem paulinischen Sinne von *ἀπολύτρωσις* (Eph. 1, 7. Röm. 3, 24. 1 Cor. 1, 30.) genommen; denn das war damals noch ein völlig unbekannter Gedanke, der erst nach dem Tode des Erlösers verstanden werden konnte. Ebenso sprechen die Emmauntischen Jünger nach dem Tode des Erlösers ihres Volkes Hoffnung vom Messias aus, wenn sie traurig sagen: „Wir aber hofften, er sei der, welcher Israel erlösen werde" (*ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*) (Luc. 24, 21.). Die Apostel selbst aber hangen noch kurz vor der Himmelfahrt des Erlösers so fest an dieser Hoffnung ihres

Volkes, dafs sie den Herrn noch fragen: „Herr, bringest du in dieser Zeit das Reich an Israel wieder zurück?" (ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ;) (Act. 1, 6.). Hier zeigt das Verbum ἀποκαθιστάναι, wieder in den vorigen Stand bringen, wiederherstellen (vgl. Matth. 17, 11. Marc. 9, 12., wo es von dem Elias gesagt wird, der noch vor dem Messias die Wiederherstellung aller theokratischen Verhältnisse einleiten und vorbereiten soll) deutlich, dafs man wirklich die Wiederherstellung des Königreiches Israel allgemein vom Messias erwartete. Darauf sah man denn auch in dem Messias allgemein einen König, den König Israel's, den König der Juden, und selbst die Weisen des Morgenlandes fragen: „Wo ist der neugeborene König der Juden?" (Matth. 2, 2.) und verehren ihn als solchen (v. 11. προσεκύνησαν αὐτῷ); Herodes aber erschrickt (ἐταράχθη), als er von der Geburt desselben hört, und die Hohenpriester und Schriftgelehrten geben ausdrücklich aus Micha die Antwort, wonach der Messias ein Herrscher (ἡγούμενος) ist, der das Volk Israel weiden werde (Matth. 2, 6.). Aus derselben Idee eines weltlichen Herrschers aber geht auch das Anerbieten des Versuchers hervor, wonach er dem Erlöser alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt und ihm geben will (Matth. 4, 8—9.), ja der Herr selbst nimmt von dieser Vorstellung das Bild her von dem Sitzen seiner Jünger auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28.), und die Salome, die Mutter der Söhne Zebedäi, bittet für diese, dafs sie sitzen, einer zur Rechten und einer zur Linken des Herrn, in seinem Reiche (Matth. 20, 20—21., vgl. Marc. 10, 35., wo die Söhne selbst kommen und bitten). Auch der Streit der Jünger, wer unter ihnen der gröfsere sei (Luc. 22, 24.), weist auf diese Idee bei ihnen hin, wefshalb der Herr zu ihrer Zurechtweisung gerade auf den Unterschied weltlicher Herrschaft und seines Reiches aufmerksam macht (v. 25—27.). Bei dem Einzuge des Herrn in Jerusalem aber ehrt ihn das Volk, das den Messias in ihm erkennt, als König (Matth. 21,

8—9.), ja beim Lucas heifst der Zuruf des Volkes geradezu: „Gesegnet der König, der da kommt im Namen des Herrn!" (Luc. 19, 38.), beim Marcus aber: „Gesegnet das Reich (βασιλεία) unsers Vaters David, das da kommt im Namen des Herrn!" (Marc. 11, 10.). Beim Johannes endlich begrüfst ihn das Volk ausdrücklich als den König Israels (Joh. 12, 13.). Gerade bei dieser allgemeinen Ansicht von der Würde und dem Werke des Messias sieht man leicht, wie es den Feinden Jesu so überaus leicht ward, ihn wegen angemafster Königswürde anzuklagen (Matth. 27, 11., vgl. v. 17. Marc. 15, 2. 9. 12. Luc. 23, 2—3. Joh. 18, 33. 39.) und seine Verurtheilung beim Pilatus, freilich erst durch hinzugefügte Drohungen (Joh. 19, 12.), durchzusetzen. Auch der Spott der römischen Soldaten, die ihn als König der Juden verhöhnen (Matth. 27, 29. Marc. 15, 17—19. Joh. 19, 2—3., vgl. v. 14. 15.), die Verspottung vor dem Herodes Antipas, der ihn mit einem prächtigen Königsgewande bekleiden läfst (Luc. 23, 11.), der höhnende Zuruf an den Gekreuzigten von Seiten der Priester (Marc. 15, 31—32. Matth. 27, 41—42.), wie der römischen Soldaten (Luc. 23, 36—37.), als sei er ein König, die spöttische Überschrift endlich über dem Kreuze, die ihn als König der Juden bezeichnet (Joh. 19, 19.): das Alles sind Zeugnisse von der beim Volke gehegten Erwartung. Selbst das Verlangen der Hohenpriester, die Überschrift über dem Kreuze geändert zu sehen (Joh. 19, 21.), zeugt, dafs sie dadurch ihre eigene Erwartung verspottet fühlten; denn in ihrer blinden Wuth hatten sie bei der Anklage nicht bemerkt, dafs sie dadurch an ihrer eigenen theuersten Hoffnung zu Verräthern wurden, und hatten sich so gewissermafsen in ihrer eigenen Schlinge gefangen. Unter dem Messias also dachten sich die Juden zunächst unbestreitbar einen König, daher auch Nathanael, als er die Überzeugung gewinnt, Jesus sei der Messias, sogleich ausruft: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!" (Joh. 1, 49.), und die Juden, als sie ebenfalls sich davon überzeugen, ihn sogleich ergreifen wollen, um ihn zum Könige zu machen (Joh. 6, 15.). So nur wird endlich auch die Rede des Engels an die Ma-

ria begreiflich; denn ganz nach der Erwartung der Juden spricht er von dem Verheifsenen, dafs Gott, der Herr, ihm den Thron David's, seines Vaters, geben, und er König sein werde über das Haus Jacob's in alle Ewigkeit, und seines Königthums kein Ende sein werde (Luc. 1, 32—33.), sowie denn später auch Petrus vor jüdischen Zuhörern darauf hinweist, dafs Gott dem David mit einem Eide geschworen habe, aus der Frucht seiner Lenden Einen zu setzen auf seinen Thron (Act. 2, 30.).

Hier ist nun aber besonders ein Punkt hervorzuheben, der nur zu oft unbeachtet bleibt. Das Reich des Messias ward nämlich nicht als ein vergängliches gedacht. Schon bei Daniel fanden wir die Hoffnung ausgesprochen, dafs die Weltherrschaft der Juden eine ewige sein werde (s. oben), und diese Hoffnung ward durchaus festgehalten; denn nicht nur die oben vom Engel angeführte Rede weist darauf hin; sondern das Volk selbst, also nicht ein einzelner Israelit nur, antwortet nach Joh. 12, 34. dem Erlöser: Wir haben aus dem Gesetze gehöret, dafs der Christus ewiglich bleibet (*ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα*). Mit dem Gesetze bezeichneten die Juden hier offenbar das ganze A. T., wie häufig (Joh. 7, 49. 10, 34. 15, 25.), und dachten dabei vorzugsweise an Stellen wie Daniel 2, 44. 7, 13. 14. Ps. 110, 4. War aber der Christus ewiglich bleibend, so war auch nothwendig sein Reich als ein ewiges gedacht. Die ganze Entwickelung und Herrlichkeit in diesem Reiche wird uns erst weiter unten klar werden; hier aber müssen wir sogleich bemerken, dafs der Messias die Herrlichkeit des Volkes Israel herbeiführen (denn er selbst wird sein *εἰς δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*) und ein Licht sein sollte zur Offenbarung für die Völker (*φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*) (Luc. 2, 32.). Auch die Zurückführung und Vereinigung der in der Zerstreuung lebenden Kinder Gottes ward von ihm erwartet; denn darauf führt die Äufserung des Johannes, dafs der Hohepriester, ohne es zu wissen, von dem Tode Christi geweissagt, der nicht nur für das Volk gestorben, sondern auch, „auf dafs

er die zerstreuten Kinder Gottes vereinigte" (*τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν*) (Joh. 11, 52.). Mag man nun auch, wie es das Wahrscheinlichere ist, unter *τέκνα θεοῦ* nicht Juden, sondern die zur Kindschaft Gottes qualificirten und bestimmten Heiden verstehen, die *διεσκορπισμένα* heifsen, sofern sie über den ganzen Erdkreis zerstreut lebten (s. Meyer's Commentar zum Johannes zu dieser Stelle): so folgt doch unfehlbar das daraus, dafs auch die in der Zerstreuung lebenden Israeliten, so sie wahre Israeliten und als solche Kinder Gottes waren, um so mehr an dieser Vereinigung, eigentlich Zusammenführung, Theil haben mufsten. Johannes aber nimmt diesen Gedanken unstreitig aus der messianischen Hoffnung seiner Zeit auf, wie denn schon die Ausdrücke selbst, die er wählt, dafür sprechen. Eben darauf führt auch das vom Erlöser selbst gewählte Bild, wenn er sagt: „Und sie werden kommen vom Aufgang und Untergang und von Norden und Süden und zu Tische liegen im Reiche Gottes" (Luc. 13, 29.); denn dafs diefs Bild, womit der Herr allerdings auf die Seligkeit im Himmel hinweist, aus der messianischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise seiner Zeitgenossen entlehnt ist, wird Niemand läugnen. Sehen wir aber in dieser jüdischen Erwartung zu Christi Zeit offenbar noch die Spuren der früheren messianischen Hoffnung auf die Zurückführung und Versammlung aller in der Zerstreuung und Gefangenschaft lebenden Israeliten, so tritt uns die frühere Erwartung von dem äufsern Glück des Volkes zur messianischen Zeit nicht minder deutlich, nur mehr vergeistigt und veredelt, in der Erwartung einer Wiedergeburt oder Wiederherstellung aller Dinge vor Augen. Es ist diefs die *παλιγγενεσία* (Matth. 19, 28.) oder *ἀποκατάστασις* (Act. 3, 21.), und man dachte sich diese als die Neugestaltung des ganzen Universums zur ursprünglichen, vor dem Sündenfalle gewesenen Vollkommenheit, welche Neugestaltung eben der ankommende Messias bewirken werde. Es ist diefs die חדוש העולם, d. i. Erneuerung der Welt (s. Buxt. Lex. Talm. p. 712.), und Bertholdt in seiner Christologia Iudaeorum erklärt sie p. 214.

also: „*ut omnia, quae in rerum universitate continentur, inprimis autem hominum natura ac conditio in eum statum atque indolem longe praestantissimam refingantur, qua ante protoplastarum lapsum sparsamque ac disseminatam in omnes res creatas eius luem excelluerant.*“ Dafs aber nicht blofs die paradiesische Unschuld der Menschen wiederkehren, sondern auch die leblose Natur und alle Thiere dann eine unvergängliche Schönheit und Herrlichkeit erlangen würden *), zeigt die Äufserung des Paulus, der als früherer Pharisäer diese Idee aufgenommen, als Christ sie aber veredelt und vergeistigt hat (s. meine Unsterblichkeitslehre, S. 161. und 122.). Er sagt nämlich, dafs das Harren der (ganzen) Schöpfung die Offenbarung der Kinder Gottes erwarte (Röm. 8, 19.). „Denn," heifst es weiter v. 20., „der Eitelkeit ward die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, sondern um defs willen, der sie unterwarf, auf Hoffnung," v. 21: „dafs auch sie, die Schöpfung, wird befreiet werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (und versetzt) in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." v. 22: „Denn wir wissen, dafs die ganze Schöpfung zusammen seufzt und in Wehen liegt bis jetzo." Es ist diefs offenbar dasselbe, was Petrus mit dem neuen Himmel und der neuen Erde bezeichnet (2 Petr. 3, 13.), denen er jedoch die Zerstörung der alten Welt durch Feuer voraufgehen läfst (v. 10. u. 12.). Diese Umgestaltung aber dachte man sich als ein Werk des Messias, das bei seiner Ankunft beginnen werde; denn nach den Worten des Erlösers Matth. 19, 28., wo er von seiner Wiederkunft, von dem ewigen Gericht und der Vergeltung, und zwar in messianischer Vorstellungsform, spricht, hat jene Neugestaltung bereits begonnen; man ist bei dem Gericht über die Todten schon mitten in dieser Umgestaltung des Weltalls begriffen; denn der Erlöser sagt bestimmt: ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, d. i. „bei der Umgestaltung, wenn der Menschensohn si-

*) S. Eisenmenger II. p. 369., wonach Sonne, Mond, Gewächse u. s. w. von idealischer Herrlichkeit sein sollen.

tzet auf dem Thron seiner Herrlichkeit." Ebenso verbindet Petrus die von ihm erwähnte ἀποκατάστασις πάντων, d. i. aller Dinge, unmittelbar mit der Ankunft Christi; denn er sagt, dafs der Himmel ihn habe aufnehmen müssen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge, wovon Gott geredet durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Alters her (Act. 3, 21.). Daraus erhellt zugleich, wie man die alten Propheten, namentlich Jes. 66, 22., von dieser ἀποκατάστασις damals allgemein verstand und auslegte. Welche Dinge nun aber weiter in dieser Paliggenesie erwartet wurden, davon wird weiter unten die Rede sein; nur so viel wird schon aus dem Bisherigen klar geworden sein, wie das Reich des Messias keineswegs als ein blofs irdisches und vergängliches angesehen wurde, und wie daher die Ausdrücke dafür, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ oder τοῦ Χριστοῦ (Matth. 20, 21. Marc. 1, 14. u. s. w.), ἡ βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ oder τῶν οὐρανῶν (Matth. 3, 2. 5, 3. u. s. w.) oder auch blofs ἡ βασιλεία (Matth. 8, 12.), nach Art des Hebräischen מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם oder מַלְכוּת הָאֱלֹהִים gebildet *), eine weit tiefere Bedeutung haben und ein Reich, das von allen irdischen wesentlich verschieden ist, bezeichnen, zumal der Messias in diesem ewigen Reiche zugleich auch als der ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (vgl. Apoc. 1, 5.) angesehen ward.

Doch wir kommen jetzt zu einer andern Erwartung, die man von dem Messias hegte; es ist diefs 2) die Vollbringung eines grofsen geistigen Werkes, das man bestimmt von ihm hoffte. Zunächst nämlich erwartete man

*) Der Ausdruck מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם wird bei den Rabbinen keineswegs von dem messianischen Reiche gebraucht, sondern von der besondern Regierung und dem besondern Schutze Jehova's für sein Volk, und kommt zuerst in Targum zu Micha 4, 7. vor. Der griechische Ausdruck aber, βασιλεία τοῦ θεοῦ, kommt in den Apokryphen des A. T. nur ein einziges Mal vor, Weisheit Salom. 10, 10., wo er von Jacob gebraucht wird, dem die Weisheit auf seiner Flucht vor seinem Bruder das Reich Gottes zeigte, d. i. die Engel, die er im Traume auf der Himmelsleiter auf- und absteigen sah. Sonst kommt der Ausdruck nur im N. T. vor.

von ihm auch a) **die Wiederherstellung und Verbesserung der Religion.** Zwar sollte er die Satzungen des Moses nicht ändern (Act. 6, 14.), weſshalb auch später gerade die gläubig gewordenen Pharisäer auf dem Apostelconcil zu Jerusalem vor Allem darauf dringen, den Heiden die mosaischen Satzungen vorzuschreiben (Act. 15, 5.); allein man hoffte Vervollständigung des Gesetzes, Reinigung und Veredlung desselben durch ihn. Darum erklärt der Erlöser auch selbst ganz bestimmt, daſs er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.), wo das πληρῶσαι jedenfalls auch *supplere*, vollkommen machen, bezeichnet, da der Herr v. 21. durch die That zeigt, wie er selbst das πληρῶσαι versteht. Denn durch die hier gebrauchten Worte, die häufig wiederkehren (v. 27—28. 31—32. 33—34. 38—39. 43—44.), nämlich: Ihr habt gehört, daſs zu den Alten gesagt ist — ich aber sage euch, zeigt der Herr, wie er auch diese Erwartung des Volkes, daſs der Messias das Gesetz vervollkommnen werde, erfüllt. Daſs er aber überhaupt über die Religion auch neue Aufschlüsse geben sollte, geht aus den Worten der Samariterin hervor, welche auf des Erlösers Worte von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit antwortet: „Ich weiſs, daſs der Messias kommt, der sogenannte Christus; wenn selbiger gekommen ist, wird er uns Alles verkündigen" (Joh. 4, 25.); wie denn überhaupt die Samariter in dem Messias vorzugsweise nur einen Propheten erwarteten (vgl. Joh. 4, 39., vgl. v. 42. S. Gesenius de Samaritanorum theologia p. 41. und carmina Samaritana p. 75.) *). Aber auch die Juden erwarteten in ihm einen im prophetischen Geiste wirkenden Lehrer und Verbesserer des Gesetzes und nennen ihn deſshalb oft geradezu einen Propheten oder κατ' ἐξοχὴν den Propheten. So heiſst es: „Da nun die Menschen das Zei-

*) Daher denn auch das samaritische Weib, die den Herrn für einen Propheten hält, denn sie sagt: „Herr, ich sehe, daſs du ein Prophet bist" (v. 19.), zu ihren Landsleuten spricht: „Kommt, sehet einen Menschen, der mir Alles, was ich gethan, gesagt hat! Dieser ist doch nicht etwa der Christus?"

chen sahen, das Jesus gethan, sprachen sie: Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll" (Joh. 6, 14.), und dafs sie damit wirklich den Messias meinten, geht aus dem folgenden Verse hervor, wonach sie ihn ergreifen und zum Könige machen wollen. Ebenso werden Act. 7, 37. die Worte des Moses (5 Mos. 18, 15. 18.) von einem Propheten, den Gott erwecken werde, bestimmt auf Christus bezogen, woraus doch erhellt, dafs man sich unter dem Messias, auf den jene Worte auch von den Juden selbst gedeutet wurden, zugleich auch einen Propheten dachte. Auch die Emmauntischen Jünger erklären den Gekreuzigten für einen Propheten, mächtig in Wort und That, vor Gott und allem Volke, und sagen darauf, dafs sie gehofft hätten, er werde Israel erlösen. So ward denn augenscheinlich auch von ihnen Prophet und König in derselben Person vereinigt gedacht. Die Jünger aber, die doch von der Messianität Jesu am Tiefsten überzeugt waren, nennen ihn wiederholt ihren Lehrer, Meister, Rabbi (Matth. 23, 8. 26, 25. 49. Marc. 9, 5. 11, 21. Joh. 1, 49. 3, 26. 4, 31. 9, 2.), erkennen also in dem Lehrgeschäft Christi und seiner messianischen Würde nicht nur nichts Widersprechendes, sondern etwas durchaus Angemessenes und ihren Erwartungen Entsprechendes. Zugleich aber erwartete man vom Messias b) die Bekehrung aller Völker, eine Erwartung, die ebenfalls aus den altmessianischen Verheifsungen festgehalten ward. Denn Luc. 2, 32. wird er von Simeon ein Licht zur Offenbarung für die Völker (*εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*) genannt, das Gott bereitet habe im Angesichte aller Völker (*κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν*, v. 31.) und Luc. 1, 79. werden mit den in Finsternifs und Todesschatten Sitzenden, denen das Licht aus der Höhe leuchten soll (*ἐπιφᾶναι*), jedenfalls, wenn nicht heidnische Völker allein, doch diese mitgemeint; wefshalb auch Paulus vor dem Könige Agrippa auf das Zeugnifs der Propheten hinweist, dafs der Christus, zuerst von den Todten auferstanden, Licht verkünden werde dem Volke und den Heiden (Act. 26, 23.); die Samariter aber nennen den Er-

löser, als sie ihn für den Christus erkannt haben, sogleich auch ausdrücklich den Heiland der Welt (Joh. 4, 42., vgl. Joh. 11, 52.). Mit jener Erwartung aber verband sich c) die der Sittenreinigung im Volke Israel selbst. Denn darauf weist die Verkündigung des Täufers hin, dafs der nach ihm Kommende mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11.), da gerade Feuer als besonders kräftiges Mittel der Reinigung angesehen ward, und der heilige Geist auf die Gesinnung hinweist, die geheiligt werden sollte. Diese sittliche Reinigung aber ward verbunden gedacht mit der Ausscheidung der sittlich Verworfenen und Bösen; denn der Täufer setzt hinzu, dafs der nach ihm Kommende seine Tenne reinigen werde (*διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ*), die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer (v. 12.). Zacharias aber sieht beim Lucas mit als Zweck der Erscheinung des Messias an, dafs das Volk furchtlos Gott diene in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Luc. 1, 74—75.), und dafs seine Füfse gerichtet würden auf den Weg des Heiles (*εἰρήνης*) (v. 79.). Dazu aber war zunächst Tilgung der früher begangenen Sünden nöthig; daher d) auch Bewirkung der Sündenvergebung vom Messias erwartet wurde. Beim Matthäus spricht der Engel im Traume zu Joseph von dem Kinde, dafs es sein Volk retten werde von seinen Sünden (Matth. 1, 21.), womit Joseph sogleich die Bestimmung des Kindes zum Messias erkennt. Der Priester Zacharias aber erkennt als die Bestimmung des Messias, dem sein Sohn vorangehen werde, dafs er Erkenntnifs des Heiles gebe seinem Volke in Vergebung der Sünden (*ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν*) (Luc. 1, 77.). Dafs aber diese Sündenvergebung durch den Tod des Messias erfolgen werde, war jedenfalls nicht Überzeugung des Volkes; denn sonst hätte der Tod Christi den Juden nicht überall ein solches *σκάνδαλον* (1 Cor. 1, 23.) sein können; auch war bei den Jüngern, die nach Emmaus gingen, mit dem Tode Christi ihre Hoffnung, er sei der Messias, völlig verschwunden (Luc. 24, 20.). Die Überzeugung endlich beim Volke, dafs

der Messias ewiglich bleibe (Joh. 12, 34.), stimmte ebenfalls nicht zu einem solchen Glauben. Ebenso wenig jedoch glaubte man, der Messias selbst werde die Sünden vergeben können; denn man hält das, als es Christus thut, für Gotteslästerung (Matth. 9, 3.). Die Mehrzahl des Volkes glaubte daher wahrscheinlich, daſs der Messias vermöge seines hohen Amtes durch irgend ein Opfer, das er gleich dem Hohenpriester darbringen werde, die Sünden des Volkes tilgen und so Vergebung derselben bewirken werde; denn von der Versöhnung Gottes durch bloſse Fürbitte findet sich ebenfalls noch keine Spur; die Vergebung aber allein durch sittliche Besserung zu bewirken, muſste dem an Opfer gewöhnten Israeliten noch viel ferner liegen. Bestimmter dagegen erfahren wir aus der Erklärung Johannis des Täufers, wie er selbst und gewiſs noch mancher Einzelne im Volke sich die Bewirkung dieser Sündenvergebung von Seiten des Messias dachte; denn daſs die Überzeugung des Johannes allgemeiner Volksglaube war, wird durch nichts bestätigt. Johannes nämlich spricht, als er Jesum kommen sieht: „Siehe, das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt!" (Joh. 1, 29.) und am folgenden Tage ruft er, als er ihn abermals sieht, seinen zwei neben ihm stehenden Jüngern abermals zu: „Siehe, das Lamm Gottes!" (v. 36.) Man hat diese Worte des Täufers so zu erklären gesucht, als habe er entweder besondere Aufschlüsse von Jesu oder besondere Offenbarungen von Gott über den Zweck des Todes Jesu erhalten; allein schon die eine Erwägung, daſs der Erlöser selbst ihm jede Einsicht in das Reich Gottes abspricht (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.), kann eine solche Deutung nicht zulassen. Vielmehr schwebten hier dem Johannes jedenfalls Stellen wie Ps. 22. und besonders Jes. 53. vor, wie denn selbst die Ausdrücke ἀμνός und αἴρων τὴν ἁμαρτίαν bestimmt an Jes. 53, 7. u. 11. erinnern. Ihm, dem Priestersohne, waren gewiſs nicht bloſs diese Stellen im Gedächtniſs, sondern er kannte als solcher auch genau die Bedeutung eines geopferten Lammes, das als Reinigungsopfer dargebracht ward (3 Mos. 5, 1—6. 14, 12. 4 Mos. 6, 12.). Man opferte nämlich ein Lamm, um von

levitischer oder im Zustande der Unwissenheit begangener Verunreinigung oder Profanation wieder in den Stand gesetzlicher Reinheit zurückversetzt zu werden. Das Lamm nahm dann gleichsam diese Verunreinigung mit hinweg (s. Meyer's Commentar zum Joh. S. 31.). So also dachte sich Johannes den Erlöser als das Lamm, das die Sünde der Welt fortnahm, hinwegschaffte; denn *αἴρειν*, mit *ἁμαρτίαν* verbunden, hat nicht den Sinn von *ferre*, sondern von *auferre*, *removere peccatum*, wie das hebräische נָשָׂא עָוֹן (1 Sam. 15, 25. 25, 28.); daher es die Septuaginta zuweilen durch *ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν* wiedergeben, das diesen Sinn ausdrückt; vgl. Ps. 25, 18. 32, 1. Auch unser Verfasser, und das ist von besonderer Wichtigkeit, gebraucht das *αἴρειν τὰς ἁμαρτίας* in gleichem Sinne; denn er sagt 1 Joh. 3, 5: „Und wisset, dafs jener (Christus) erschienen ist, damit er unsere Sünden hinwegnehme (*ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ*). Ebenso hat Eph. 4, 31. Act. 8, 33. *αἴρειν* offenbar die Bedeutung von *auferre*. Nicht das Tragen der Sünden also ist hier ausgedrückt, nicht das stellvertretende Leiden ist hier der Hauptbegriff, sondern das Wegschaffen der Sünde, d. i. hier der Sündenstrafen; denn gewifs nicht ohne Ursache hat der Täufer das beim Jes. 53, 11. in den Septuaginta gebrauchte *ἀνοίσει* (*καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει*) hier in *αἴρων* verwandelt. Nach dem Allem hat folglich der Täufer hier nicht die von der orthodoxen Dogmatik so scharf accentuirte Idee des Tragens der Sünde, also dafs die ganze Sündenlast der Menschheit auf dem Erlöser gelegen, und er sie getragen habe an ihrer Statt, ausdrücken wollen, sondern er denkt sich den Messias als ein unschuldiges und geduldiges Opfer, das liegt in dem *ἀμνός*, das Gott geweihet sei oder sich ihm geweihet habe, das drückt der Genitiv *τοῦ θεοῦ* aus, und das freiwillig den Opfertod leide, um dadurch die Welt wieder zu reinigen und zu heiligen, d. i. zu entsündigen. Wir sehen aber an diesem Beispiel, wie Einzelne im Volke, und zwar Gebildetere, sich die Bewirkung der Sündenvergebung durch den Messias dachten; denn namentlich Stellen wie Jes. 53. u. Ps. 22. mufsten bei tieferen und nachdenkenderen Gemüthern von selbst auf eine

solche oder ähnliche Idee führen; wefshalb denn auch der Kämmerer aus Äthiopien, der gerade Jes. 53, 7 ff. liest, sich durch den Apostel Philippus ohne besondere Schwierigkeit überzeugen läfst, die ganze Stelle gehe auf den Messias, und dieser sei in Christo erschienen (Act. 8, 32—37.). Auch ihm mufste daher die Idee eines für das Volk leidenden und sterbenden Messias nicht so vollkommen unpassend und widersinnig erscheinen, als dem grofsen Haufen des Volkes. Dagegen ist die ausgeprägte Idee eines wirklich stellvertretenden Leidens des Messias bei den Juden erst eine talmudische Idee und nach Christi Zeit entstanden (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II. S. 54. 721. u. Bertholdt, Christologia Iudaeor. p. 159.).

Wir kommen hiernach auf ein besonders wichtiges Werk, das man aufserdem von dem Messias erwartete; es ist diefs 3) die Entwickelung der letzten Dinge durch ihn. Um die Vorstellungen der Juden zu Christi Zeit hiervon näher kennen zu lernen, haben wir besonders auf die Apostel zu achten, die gerade in diesen Dingen ihre frühere jüdisch-messianische Erwartung noch häufig in Fragen, Ausdrücken und Hoffnungen verrathen, sowie denn der Erlöser selbst, um ihnen verständlich zu werden, häufig seine Verheifsungen und Lehren, welche ewige Wahrheit sind und bleiben, in die Hülle jüdisch-messianischer Vorstellungen kleidet. Vor allen aber bietet der Apostel Paulus, der als früherer Pharisäer mit der jüdisch-messianischen Eschatologie am gründlichsten vertraut war und daher in seinen früheren Briefen noch häufiger die Sprache derselben redet, vielfache Gelegenheit dar, die jüdischen Volkserwartungen zu Christi Zeit in dieser Beziehung kennen zu lernen. Mehr aber noch, als Paulus, bietet die Apokalypse uns Blicke dar in die eigenthümliche Erwartung der Juden von den letzten Dingen; denn die dort ausgesprochenen Vorstellungen sind keineswegs als rein christliche anzusehen, da weder der Erlöser, noch die Apostel sie bestätigen, wogegen die jüdischen Rabbinen sie gerade ebenso haben und aussprechen, so dafs augenscheinlich der Verfasser der Apokalypse hauptsächlich aus dem Schatze jüdisch-rabbinischer Erwartung

seine Anschauung und Darstellung der letzten Dinge entnommen hat. Wahrscheinlich kannte und theilte zwar das jüdische Volk nicht alle und jede von den Pharisäern und Schriftgelehrten in dieser Beziehung aufgestellte Behauptung und Erwartung; allein die hauptsächlichsten Vorstellungen waren ohne Zweifel in den Volksglauben übergegangen, wie das viele Stellen des N. T. bestätigen. Gehen wir daher an die Darstellung dieser Entwickelung der letzten Dinge, wie sie nach dem N. T. wirklich durch den Messias erwartet wurde! Mit der Ankunft des Messias hörte der gegenwärtige Weltlauf oder die gegenwärtige Weltperiode auf (*ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰών, ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, ὁ καιρὸς οὗτος* und kurz *ὁ αἰών*, vgl. עוֹלָם הַזֶּה, Marc. 4, 19. Matth. 13, 22. 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20. 1 Cor. 10, 11. Hebr. 9, 26.), und das Reich des Messias und mit ihm die zukünftige Welt oder die Ewigkeit begann (*ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος, ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι, ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς, ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*, vgl. עוֹלָם הַבָּא *), Matth. 12, 32. Marc. 10, 30. Luc. 18, 30. 20, 35. Gal. 1, 4. Eph. 1, 21. Hebr. 2, 5. 6, 5.). Die Ankunft des Messias, das Weltende und das Gericht waren zusammenfallende oder doch unmittelbar auf einander folgende Ereignisse; daher fragen die Jünger den Erlöser, als er ihnen eben die Zerstörung des Tempels geweissagt, und sie diefs auf das messianische Strafgericht beziehen: „Sage uns, wann dieses sein wird, und welches das Zeichen deiner Ankunft und des Endes der Welt!" (Matth. 24, 3.) Da nämlich die Jünger den Eintritt der messianischen Zeit, wie sie als Juden dieselbe erwarteten, beim Leben des Erlösers nicht kommen

*) Ehemals war es eine Streitfrage, ob diefs עוֹלָם הַבָּא die Zeit des Messias von seiner Ankunft an mitbezeichne, oder erst die der messianischen Zeit folgende; auch hat Bleek zu Hebr. 1, 1. S. 21–25. durch Auszüge aus den Rabbinen nachgewiesen, dafs die Talmudisten verschiedener Meinung darüber waren. Dennoch ist es als ausgemacht anzusehen, dafs die Tage des Messias dadurch mitbezeichnet sind, ja früher vielleicht nur diese (vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik S. 273.).

sahen, so trugen sie zunächst ihre Erwartungen über auf die von ihnen bald erwartete Wiederkunft ihres Herrn. Dann, glaubten sie, würde geschehen, was sie als Juden früher gehofft hatten. Erst allmählich führte sie der ihnen verheifsene Geist Gottes zu hellerer Erkenntnifs der Wahrheit (s. meine Unsterblichkeitslehre S. 178.). Wenn der Erlöser selbst aber von seiner Wiederkunft spricht, so giebt er den Jüngern theils in der ihnen eigenen, volksthümlichen Vorstellung die heilige Wahrheit von dem ewigen Gericht durch ihn, theils lehrt er wirklich ein Ende der ganzen sichtbaren Welt, über dessen Eintritt aber Niemand Zeit oder Stunde wisse, aufser dem Vater (Matth. 24, 36. Act. 1, 7. S. m. Unsterblichkeitslehre S. 65 ff.). Dafs aber das jüdische Volk unmittelbar nach der Ankunft des Messias ein Strafgericht über die bösen Menschen, wie über die bösen Geister, erwartete, zeigt zunächst deutlich die Rede des Täufers. Er spricht zu den Pharisäern und Sadducäern, die zu seiner Taufe kommen: „Ihr Otternbrut, wer hat euch gelehrt, dem kommenden Zorn entfliehen zu können?" (Matth. 3, 7.). Und über die Nähe des Gerichts sagt er: „Schon ist aber auch den Bäumen die Axt an die Wurzel gelegt" (v. 10.), und von der Strafe: „Jeglicher Baum nun, der keine gute Frucht bringet, wird abgehauen und in's Feuer geworfen" (v. 10.), und abermals: „Er (der Messias) hält in seiner Hand seine Wurfschaufel und wird seine Tenne reinigen und seinen Waizen sammeln in den Speicher, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer." (v. 12.) Zugleich wird hierin die Scheidung der Guten von den Bösen mit ausgesprochen, was also mit in der messianischen Erwartung lag; denn das Sammeln in den Speicher weist auf die Seligkeit der Guten hin, von der weiter unten die Rede sein wird. Weise aber knüpft der Herr selbst an diese Vorstellung seine eigene Lehre von dem ewigen Gericht (Matth. 16, 27. 25, 31—46.). Ward aber jenes Gericht vorzugsweise als ein Strafgericht über alle Bösen gedacht, so sieht man leicht,

wie besonders die Wahnsinnigen, die von bösen Geistern sich besessen glaubten und mit diesen identificirten (vgl. Marc. 3, 11.), diefs Gericht des Messias fürchteten. Die zwei Besessenen im Gebiet der Gergesener rufen daher: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus, Sohn Gottes? Kamst du hierher, vor der Zeit uns zu quälen?" (Matth. 8, 29.). Das βασανίσαι ἡμᾶς bezeichnet die Qualen, die sie im Hades fürchteten, wie denn mit βασανισταῖς, Peinigern, der Herr selbst in der Parabel vom Schalksknecht bildlich die Strafen des künftigen Lebens bezeichnet (Matth. 18, 34.). Beim Marcus aber (5, 7.) heifst es von dem einen Besessenen, von dem dort die Rede ist, er habe zum Erlöser gesagt: „Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht!" Auch hier heifst es: μή με βασανίσῃς, und ebenso beim Lucas (8, 28.). Ein anderer Besessener aber in der Synagoge zu Capernaum ruft: „Ha! Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Du kamst, uns zu verderben." (ἀπολέσαι ἡμᾶς) (Luc. 4, 34.). Er fürchtet also durch den Messias sogleich die Strafe, d. i. den Untergang. Denn durch jenes Gericht wurde dem Teufel und den bösen Geistern, die man sich in der Luft wohnend dachte (vgl. Eph. 2, 2. 6, 12. S. de Wette's Commentar zu diesen Stellen), die Macht genommen, und dieselben auf längere Zeit in den Hades oder Abgrund (εἰς τὴν ἄβυσσον) gestürzt und dort verschlossen (καὶ ἔκλεισεν αὐτόν) (Apoc. 20, 3., vgl. 1 Cor. 15, 24. und die Rabbinen in de Wette's Bibl. Dogmatik §. 203. Anmerkung c.). Die Zeit, während welcher sie so im Hades bleiben und eine qualvolle Existenz führen mufsten, wurde gewöhnlich auf 1000 Jahre angenommen (Apoc. 20, 3. 4. 5.); doch giebt es darüber bei den Rabbinen auch andere Bestimmungen (vgl. Eisenmenger II. S. 809. u. 811.). So sind es z. B. im 4. Buch Esra 400 Jahre (VII, 28.). Der Zweck dieser Mafsregel war, dafs der Teufel und die bösen Geister das Glück der messianischen Zeit nicht stören sollten; denn diefs begann nun unter der Herrschaft des Messias, der zur Theilnahme daran die frommen Israeliten aus der Erde

auferweckte (vgl. Apoc. 20, 4—5.)*). Die Lehre von der Auferstehung war nämlich seit Daniel durch die Pharisäer also weiter ausgebildet, dafs nicht mehr, wie bei jenem, blofs überhaupt eine Auferstehung zur Zeit des Messias gelehrt wurde, sondern man machte jetzt dabei einen Unterschied. Gleich nach der Ankunft des Messias sollten nur die Frommen, d. i. die Israeliten, da diese den Vorzug vor den Heiden behalten mufsten, auferstehen, und zwar eigentlich und leiblich; denn so lehrten die Pharisäer die Auferstehung; es war eine Auferstehung des Fleisches (Act. 23, 6—8. 24, 15.); darum der Spott der Sadducäer darüber und die Belehrung, die defshalb der Erlöser giebt, dafs die Auferstandenen nicht freien und nicht gefreiet würden, da sie den Engeln Gottes gleich sein würden (Matth. 22, 24—30. Marc. 12, 19—25. Luc. 20, 27—34.). Diese Auferstehung aus der Unterwelt, welche letztere man gleichfalls jetzt nach der Bekanntschaft mit der griechischen Vorstellung vom Hades sich anders, als früher, dachte (s. m. Unsterblichkeitslehre S. 21. u. 24.), nannte man die erste Auferstehung, die der Gerechten, *ἀνάστασις πρώτη*, *ἀνάστασις τῶν δικαίων*, תְּחִיַּת צַדִּיקִים (Apoc. 20, 5., vgl. 1 Cor. 15, 22—23. Luc. 14, 14. lib. Sohar I. fol. 81. — 4 Esra 2. 10. 13. 16. 30. 31.).

*) Ob die 1 Petr. 3, 19. ausgesprochene Vorstellung von der Höllenfahrt des Messias schon bei den Juden zur Zeit Christi vorhanden war, man also ein Hinabgehen des Messias in die Unterwelt erwartete, um die früheren Geschlechter daraus zu befreien, läfst sich nicht mit Gewifsheit angeben; indessen scheint die oben citirte Stelle sich an einen Volksglauben anzulehnen, und Spuren davon finden sich allerdings in einer apokryphischen Schrift des Jeremias, welche von Justin. Martyr Dialog. c. Tryph. p. 298. ed. Col. c. 72. und Iren. adv. haer. 3, 20, 4. angeführt wird, und die also, wie Lutz richtig bemerkt, ganz nahe an das apostolische Zeitalter hinaufreicht. Die Stelle selbst darin aber lautet: „Es gedachte aber der Herr, der Gott Israels, seiner Todten, der in der Grabeserde Schlafenden, und stieg hinab zu ihnen, um ihnen das Heil zu verkünden" (Vgl. Lutz, Bibl. Dogm. S. 281.). Später war diefs bestimmt jüdische Lehre (vgl. Bertholdt T. I. p. 170 seqq.).

Die also Auferstandenen sollten nun mit dem Messias jene 1000 Jahre auf Erden herrschen, und zwar über die Gottlosen, d. i. die Heiden (Apoc. 2, 26. 5, 10. 20, 6.), und ihre Seligkeit wurde häufig unter dem Bilde eines Gastmahls, von dem die Bösen ausgeschlossen waren, gedacht (vgl. Matth. 8, 11. Luc. 13, 29. 14, 15. 22, 16. Apoc. 19, 9. Matth. 26, 29.). Nach dieser Zeit aber, glaubte man, werde der Teufel noch ein Mal aus dem Abgrunde befreit (Apoc. 20, 7.), und erst, nachdem er noch schreckliche Kriege auf Erden erregt, namentlich die Völker Gog und Magog dazu versammelt habe (v. 8.; diese Vorstellung wurde aus Ezechiel c. 38. u. 39. entnommen), werde er abermals vom Messias durch himmlische Macht besiegt und in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen werden (1 Cor. 15, 26. Apoc. 20, 9—10.). Hierauf erst werde dann die zweite Auferstehung, d. i. die allgemeine, folgen, bei der auch alle Heiden mitauferstehen sollten, um vor dem Messias zum letzten Gericht zu erscheinen, der dann einen Jeden seinen Werken gemäfs richten werde (Apoc. 20, 11—13., vgl. Matth. 25, 31 ff.). Diefs ist das allgemeine Weltgericht, in das jedoch die früher, d. i. die zuerst Auferstandenen nicht kommen sollten (vgl. Apoc. 20, 6.). Bis dahin also hatte man jetzt die Vorstellung von Daniel c. 12. erweitert. Die bei diesem Gerichte Verdammten erlitten den zweiten Tod (οὗτός ἐστιν ὁ δεύτερος θάνατος), der als ein Werfen in den oben erwähnten Feuer- und Schwefelpfuhl bezeichnet wird; ja selbst die Unterwelt und der Tod selbst wurden dahinein geworfen und vernichtet (Apoc. 20, 14—15. 21, 8., vgl. Matth. 25, 41.); denn die Welt selbst, sowie sie bis dahin gewesen, ward jetzt durch Feuer zerstört (2 Petr. 3, 7—12.), und die eigentliche Paliggenesie, wie sie oben bezeichnet ist, trat ein*). Die Vergänglichkeit hörte auf (Apoc. 21, 4. 5.

*) Es scheint, dafs man über den eigentlichen Anfang derselben verschieden dachte; denn nach der oben gegebenen Darstellung trat sie sogleich mit der Ankunft des Messias ein, nach den hier citirten Stellen aber erst nach der zweiten Auferstehung. Wahrscheinlich war daher die Zeit ihres Anfangs nicht so fest und allgemein gültig bestimmt (vgl. Eisenmenger II. S. 824.).

Röm. 8, 19.), die Erde ward erneuert (Apoc. 21, 1. 5. 2 Petr. 3, 13.), ein neues Jerusalem stieg in Schönheit und Herrlichkeit vom Himmel hernieder (Apoc. 21, 2.), in ihm wohnten von nun an die Seligen auf ewig (Apoc. 22, 5., vgl. Matth. 19, 16.), und alle Bösen waren von ihm ausgeschlossen (Apoc. 22, 14—15.); denn diese waren mit dem Teufel in den Feuerpfuhl geworfen (Apoc. 21, 8. 15. 14.). Die Herrlichkeit jenes neuen Jerusalems auf Erden aber malte man sich in den lieblichsten und reizendsten Farben aus (Apoc. 21, 10—22, 5.), sowie die Seligkeit darin in der Befreiung von allem Schmerze (Apoc. 21, 4.), in ewiger Herrschaft (Apoc. 22, 5.), in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott und dem Messias (Apoc. 21, 3. 7. 22, 3. 5.), im Genufs hoher, auch geistiger Freuden (Apoc. 21, 6. 22, 2.) bestand. Dafs nun diese ganze Erwartung nicht etwa rein christlicher Natur ist, wie man das nach der Apokalypse so gern annimmt, zeigt unwidersprechlich dieselbe Anschauungs- und Darstellungsweise bei den jüdischen Rabbinen, in den Targumim und den zu und bald nach Christi Zeit geschriebenen jüdischen Apokryphen, z. B. dem Buche Henoch, das zur Zeit Herodes d. Gr. geschrieben, und dem vierten Buche Esra, welches im ersten christlichen Jahrhundert von einem Juden verfafst ist (vgl. Eisenmenger II. S. 369. 824. 839. 840. 881.; de Wette, Bibl. Dogmatik, Anmerkungen zu §. 204—206.; J. L. Samuel Lutz, Biblische Dogmatik, herausgeg. 1847 zu Pforzheim, S. 272—273.). Als Beispiele mögen hier nur zwei Stellen aus dem vierten Buche Esra angeführt werden. Es heifst von der Seligkeit der zuerst Auferstandenen: „Und ich, Esra, sah auf dem Berge Zion eine grofse Schaar, die ich nicht zählen konnte, und Alle priesen in Lobliedern den Herrn. Und in ihrer Mitte stand ein Jüngling von erhabener Gestalt, gröfser als sie alle, und legte einem Jeden eine Krone auf's Haupt. — Diese sind es, welche das sterbliche Gewand ab- und das unsterbliche angelegt haben" (4 Esr. II, 42.). Von der ewigen Seligkeit selbst aber sagt er: „Denn euch ist das Paradies geöffnet, gepflanzt der Baum des Lebens (vgl. Apoc. 22, 2.), bereitet die Zukunft, bereitet der Überflufs, erbauet die Stadt, angenehm gemacht die Ruhe, vollkommen gemacht die

Güte, vollkommen die Weisheit. Die Wurzel des Übels ist fern von euch verschlossen, Krankheit und Siechthum von euch hinweggenommen, und in Vergessenheit flieht zur Hölle das Verderben" (4 Esra VIII, 52.).

§. 17.

Fortsetzung.

Haben wir nun das Werk des Messias kennen gelernt, so wenden wir uns jetzt zu der Frage: **Welche Person dachte man sich unter ihm?** Zunächst sind es folgende N a m e n, die man zu seiner Bezeichnung gebrauchte: *ὁ Χριστός* (Matth. 16, 16. 20. 22, 42. 24, 5. 23. u. s. w.), *ὁ Μεσσίας* (Joh. 1, 42. 4, 25.), *ὁ υἱὸς Δαβίδ* (Matth. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 31. u. s. w.), *ἡ ῥίζα Δαβίδ* (Apoc. 5, 5. 22, 16.), *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* oder *τῶν Ἰουδαίων* (Joh. 1, 50. Matth. 2, 2. 21, 5.), *ὁ ἐρχόμενος βασιλεύς* (Luc. 19, 38.), *ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον* (Joh. 6, 14.), *ὁ ἐρχόμενος* (Matth. 11, 3.), *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (Joh. 12, 34.), *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Matth. 8, 29. 26, 63. Marc. 3, 11. Luc. 4, 41. 22, 66. 70. Joh. 1, 34. 45.), *ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου* (Marc. 5, 7. Luc. 1, 32.), *ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* (Luc. 23, 35.), *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (Marc. 1, 24. Luc. 4, 34.), *ὁ δίκαιος* (Act. 7, 52.) und *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* (Joh. 4, 42.). Seiner l e i b l i c h e n A b k u n f t nach war er ein D a v i d i d e; denn man hielt darin die alten Verheifsungen der Propheten streng fest. Man erwartete ihn aus dem Samen David's und dem Flecken Bethlehem (Joh. 7, 42. Matth. 2, 5.), und die Besessenen und Kranken, die den Erlöser für den Messias halten, rufen ihn daher gewöhnlich: *υἱὲ Δαβίδ* (Matth. 9, 27. 15, 22. Luc. 18, 38. 39.); auch das Volk ruft: „Hosianna dem Sohne David's!" (Matth. 21, 9.), und selbst die Kinder im Tempel wissen, dafs damit der Messias begrüfst wird (Matth. 21, 15.); ja die Pharisäer erklären auf des Erlösers Frage: „Wie dünket euch vom Christus? wessen Sohn ist er?" unbedenklich: „David's" (Matth. 22, 42.). Eine natürliche, menschliche Abstammung des Messias ward also durchaus erwartet, wie denn auch weder die Hirten bei Bethlehem, noch die Weisen aus dem Morgen-

lande daran den mindesten Anstofs nahmen, dafs er als Kind geboren ward*). Die Würde nun, die man dem Messias zuschrieb, geht zum grofsen Theil schon aus dem früher Gesagten klar hervor. Da er das Reich Israel wiederher-

*) Bei diesen Thatsachen fällt es allerdings auf, dafs die Juden, an der Messianität Jesu zweifelnd, sagen: „Doch wir wissen, woher dieser ist; wenn aber der Christus kommt, so weifs Niemand, woher er ist" (Joh. 7, 27.), und de Wette meint daher, dafs Vielen der Juden die Herkunft und der Geburtsort des Messias ein Geheimnifs gewesen (Bibl. Dogm. §. 200.). Auch Meyer in seinem Commentar zu dieser Stelle sagt, dafs diese Meinung inconsequent genug neben dem Glauben an die davidische Abstammung stehe. Allein es frägt sich denn doch, ob die Juden wirklich mit den Worten: οὐδεὶς γινώσκει, πόθεν ἐστίν, hier haben ausdrücken wollen, Niemand kenne seine Abstammung. Dafs Bethlehem und die davidische Familie nicht blofs in den Propheten dafür genannt, sondern auch allgemein im Volke (vgl. v. 42.) dafür angesehen wurde (s. oben), mufste ihnen doch bekannt sein, und sie hätten schon defshalb unmöglich so allgemein und bestimmt sagen können: οὐδεὶς γινώσκει. Auch läfst sich durch kein einziges geschichtliches Zeugnifs weiter eine solche Ansicht bei den Juden zu Christi Zeit nachweisen. Daher ist es wahrscheinlich, und der Zusammenhang jener Stelle führt darauf, dafs die Juden hier mit jenen Worten etwas ganz Anderes ausdrücken wollen. Wenn man nämlich auch im Allgemeinen Bethlehem und das davidische Geschlecht als Herkunftsort des Messias kannte, so wufste man doch durchaus nicht, aus welcher Linie oder welchem Zweige der davidischen Familie er kommen werde, man kannte seine Eltern nicht; hier aber beim Erlöser kannte man sie, kannte ihn selbst auch von Jugend auf, und das war auch sonst ein Hindernifs des Glaubens an ihn (s. v. 5. Matth. 13, 54—58.). Es ist mithin der Sinn jener Worte: Wenn der Messias auftritt (denn so sind ohne Zweifel hier die Worte: ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, zu fassen), so weifs Keiner, woher er kommt, d. i. Niemand kennt vorher seinen Vater und seine Mutter, und wo er sich so lange aufgehalten; bei diesem aber kennen wir sie, wissen, wo er bisher gelebt hat, und von wo er hergekommen und nun aufgetreten ist (τοῦτον οἴδαμεν, πόθεν ἐστίν). Darauf pafst denn auch die Antwort des Erlösers (v. 28—29.), dafs sie das zwar wüfsten, aber dessenungeachtet seinen wahren Vater im Himmel, der ihn

stellen sollte, ward er zunächst und hauptsächlich als König gedacht (s. oben); da er aber zugleich auch ein grofses geistiges Werk vollbringen sollte, so war er zugleich Prophet (s. oben). Seine Macht aber als König und Prophet dachte man sich wunderbar, die menschliche Kraft weit überragend, und wir haben gerade hierbei etwas länger zu verweilen, um die Bedeutung, die man dem Namen υἱὸς τοῦ θεοῦ beilegte, besser zu verstehen. Schon aus dem Werke, das man von ihm erwartete, z. B. der Todtenauferweckung, dem ewigen Gericht u. s. w., geht unzweifelhaft hervor, dafs man mehr, als einen blofsen Menschen, in ihm sah. Mit dem göttlichen Geiste dachte man ihn zunächst in ganz vorzüglichem Grade ausgerüstet; denn nicht nur hatten die Propheten das ausdrücklich erklärt (Jes. 11, 1—5. 42, 1. 61, 1., s. oben), und man hielt ihn vorzugsweise für den Propheten, der in die Welt kommen sollte (Joh. 6, 14.), sondern auch Johannes der Täufer wird nach seiner eigenen Erklärung gerade durch das Herabkommen des göttlichen Geistes auf den Erlöser überzeugt, er sei der Messias (Joh. 1, 32—34.); ja er verkündet schon vorher, ehe er den Messias im Erlöser erkannt hat, dafs derselbe mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11.), und der Evangelist Johannes erklärt Joh. 3, 34. (denn dieser redet von v. 31. an), dafs Gott dem, den er gesandt habe, d. i. dem Messias, nicht nach endlichem Mafse den Geist verleihe. Darum erwartete man in ihm als Wirkung des göttlichen Geistes zunächst eine höhere geistige Kraft, eine **höhere Erkenntnifs und Weissagungsgabe.** So

gesandt habe, nicht kenneten. Daraus erklärt sich denn auch die spätere jüdische Ansicht, dafs das Auftreten des Messias ein unerwartetes, plötzliches sein werde (s. de Wette und Eisenmenger); denn etwas dem Ähnliches haben schon die hier redenden Juden im Sinne. Im Justinus Dialog. contra Tryph. p. 226. sagt nämlich der Jude: „Wenn auch Christus geboren ist und irgendwo sich aufhält, so ist er doch unbekannt, und kennt sich weder irgendwie selbst, noch hat er irgend eine Macht, bis Elias kommt und ihn salbt und ihn Allen bekannt macht."

wird Nathanael durch die Worte des Erlösers, dafs er ihn schon erkannt habe, als er unter dem Feigenbaum gesessen, zu dem Glauben an Jesu Messianität geführt; denn durch diese höhere, dem Nathanael übermenschlich erscheinende Erkenntnifskraft hingerissen, ruft er: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!" (Joh. 1, 49.). Ebenso schliefst die Samariterin aus der höheren Erkenntnifskraft Christi auf seine Messianität (Joh. 4, 29.). Petrus aber, der im Erlöser mit innigster Überzeugung den Messias erkennt, spricht, durch die eigenste Erfahrung darin bestärkt: „Herr, du weifst Alles, du weifst, dafs ich dich lieb habe!" (Joh. 21, 17.) Bei dem Verhöre aber vor dem Hohenrathe sprachen die Juden: „Prophezeie uns, Christus! wer ist es, der dich schlug?" (Matth. 26, 68. Marc. 14, 65. Luc. 22, 64.), aus welchem Spott über die Weissagungsgabe Christi man eben ersieht, wie wenig ihm seine Feinde diese zutrauten, und wie sie ihn gerade damit aufziehen wollten, dafs er als Messias sich auch die Weissagungsgabe angemafst habe. Seine Jünger endlich, den Messias in ihm erkennend, wenden sich ohne Bedenken an ihn, um nach der Zukunft zu fragen (Matth. 24, 3. Joh. 21, 21.). Zugleich aber leitete man von dem Geiste Gottes, der als auf dem Messias ruhend gedacht wurde, eine übermenschliche, göttliche Kraft her, welche über die sichtbare Schöpfung, wie über die Geisterwelt, gebieten werde. Daher die Erscheinung, ein Mal, dafs man durch die Wunder des Erlösers zum Glauben an seine Messianität geführt wurde, und sodann, dafs eine Menge von Kranken und Leidenden, die von ihm Heilung hoffen, ihn schon im Voraus als den Messias anerkennen und anreden. Das Erstere zeigen Stellen wie Joh. 2, 11. 23. Matth. 12, 22—23. 14, 33. Luc. 7, 16. 4, 41. Joh. 7, 31. 9, 35—38. 11, 21—22. 46.; ja der Erlöser selbst weist oft auf seine Werke hin, da sie die Juden nach ihrer eigenen Erwartung und Überzeugung zum Glauben an ihn führen mufsten (Joh. 15, 24. Matth. 11, 4—8. Joh. 5, 37. 10, 37.). Das Letztere aber geht aus vielen Erzählungen von Krankenheilungen hervor. So rufen die Blinden am Wege: „Erbarme dich unser, Sohn David's!" (Matth. 9, 27—29. und

ebenso c. 20, 30.); das kananäische Weib spricht dasselbe (Matth. 15, 22.); Jaïrus ist überzeugt, dafs Christus selbst seine Tochter vom Tode erwecken könne (Matth. 9, 18.); Martha theilt dieselbe Überzeugung bei dem Tode ihres Bruders (Joh. 11, 21—22.); das Weib mit dem Blutgang glaubt, dafs eine blofse Berührung seines Gewandes ihr helfen werde (Matth. 9, 20.); der Hauptmann zu Capernaum glaubt, dafs schon ein blofses Wort vom Erlöser hinreiche, seinen Knecht gesund zu machen (Matth. 8, 8.); der königliche Diener daselbst glaubt dem blofsen Worte des Erlösers, dafs sein Sohn lebe (Joh. 4, 50.). Bei den Besessenen aber, wo sich die bösen Geister unbedingt dem Gebote Jesu fügen (vgl. Marc. 1, 34.), sieht man deutlich den Volksglauben, dafs der Messias auch über die Geister zu gebieten habe; denn identificiren sich die Kranken selbst mit den bösen Geistern (vgl. Marc. 3, 11.), so sprechen sie auch ihre eigene Überzeugung in ihren Antworten an den Erlöser aus. Daher die Anerkennung seiner Herrschaft und die Furcht vor ihm, die sich in den Worten der bösen Geister ausspricht: Quäle mich nicht! (Marc. 5, 7. Luc. 7, 28. Matth. 9, 29.) Sende uns in die Schweine! (Marc. 5, 12. Luc. 7, 32. Matth. 9, 31.) Du kamst, uns zu verderben (Luc. 4, 34.); du bist Christus, der Sohn Gottes (Luc. 4, 41.). Daher das Hinzukommen und Hinzuführen solcher Wahnsinnigen in grofser Zahl zum Erlöser (Matth. 8, 16. 9, 32. u. s. w.); daher die Erklärung des Hauptmanns zu Capernaum, dafs, sowie er über seine Kriegsknechte zu gebieten habe, auch der Herr über die Geister und Kräfte gebieten könne (Matth. 8, 8—9.). Ja man erwartete von der Wunderkraft des Messias noch ganz besondere, auffallende Thaten (vgl. Matth. 4, 3.); darum fordert man vom Erlöser, ihn versuchend, ein Zeichen am Himmel (Luc. 11, 16. Matth. 16, 1.), ja kommt öfter auf die Forderung eines ganz besonderen, aufserordentlichen Wunders zurück, und zwar besonders von Seiten seiner Feinde, welche in den Krankenheilungen Jesu noch keinen Beweis und keine Beglaubigung seiner Messiaswürde sehen wollten (Matth. 12, 39. Luc. 11, 29. Joh. 6, 30.). Ebenso sieht man aus dem Spott und den Lästerungen auf den Gekreuzigten, dafs seine Feinde

eben noch keine besonderen Wunder von ihm gesehen haben wollten, und dafs sie defshalb jetzt ein solches von ihm spöttisch verlangen, um ihn dann für den Messias zu halten. Diefs Wunder des Herabsteigens vom Kreuze aber verlangen zuerst Vorübergehende, dann die Hohenpriester und Schriftgelehrten und zuletzt auch der eine der mitgekreuzigten Mörder (Matth. 27, 39—44. Luc. 23, 35 – 39. Marc. 15, 29 — 32.). Man sieht, die von Einem oder Einigen zuerst ausgesprochene Forderung fand darum so allgemeine Billigung und Beifall und ward so oft wiederholt, weil nach Aller Meinung eine so glänzende Wunderthat ja am besten alle Einwendungen und allen Spott niederschlagen könne und werde. Aufserdem aber sieht man noch aus dem Zusatze: „Er vertrauete auf Gott; der rette ihn nun, wenn er ihm liebet! Er sprach ja: Ich bin Gottes Sohn" (Matth. 27, 43.), und: „Er helfe sich selber, wenn er Christus, der Auserwählte Gottes, ist!" (Luc. 23, 35.), dafs man den Messias noch als ganz besonders von Gottes Allmacht behütet und beschützt glaubte, weil er von Gott als Sohn geliebt und auserwählt (ἐκλεκτός) gedacht wurde, ja als der Sohn Gottes vom Vater nicht verlassen werden konnte, eine Idee, wonach auch der Versucher beim Erlöser die Forderung stellt, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, da Gott seinen Engeln dann gebieten werde, ihn auf den Händen zu tragen, dafs er nicht etwa an Steine seinen Fufs stofse (Matth. 4, 5—6.).

Gerade diese letzte Bemerkung führt uns nun auf die Bedeutung, welche die Juden mit dem Ausdruck: Sohn Gottes, verbanden. Wohl ist derselbe im Allgemeinen identisch mit dem Ausdruck: Messias oder Christus (Luc. 22, 66. u. 70. 4, 41. Joh. 1, 34. u. 42. 11, 27. Act. 9, 20. u. 22.), und dieser wieder mit dem Namen: Menschensohn (vgl. Joh. 12, 34. 1, 34. u. 42.); allein dieser letztere bezeichnete schon beim Daniel eine höhere, als blofs menschliche Natur (s. oben), und es ist daher an sich schon unwahrscheinlich, dafs die Juden von dieser Idee abgegangen und sich später eine geringere Persönlichkeit unter dem Messias gedacht haben sollten. Nun aber zeigt die voraufgehende

Darstellung deutlich, wie weit die Person des Messias über eine blofs menschliche Persönlichkeit auch zu Christi Zeit erhaben war, und dafs man höhere, göttliche Kräfte in ihm sich gegenwärtig und wirksam dachte. Schon daraus ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit, dafs man in den Namen υἱὸς θεοῦ mehr Sinn und Bedeutung legte, als eine blofs philologische Erörterung des Namens gewöhnlich zugeben will. Gehen wir jedoch auf diese zunächst ein! Mit dem Namen Söhne Gottes (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) werden im A. T. zuerst unstreitig Engel bezeichnet, so 1 Mos. 6, 2. Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7.; auch Psalm 29, 1. 89, 7., wo sie בְּנֵי אֵלִים heifsen; da aber auch die Königswürde als von Gott verliehen angesehen wurde, in frommen Königen überdiefs der Geist Gottes selbst gleichsam Wohnung hatte und sie unterstützte, wie diefs ausdrücklich von David gesagt wird (1 Sam. 16, 13.), im Morgenlande überhaupt auch die Könige eine fast abgöttliche Verehrung genossen: so wird es begreiflich, dafs auch die Könige nicht blofs Söhne Gottes, Söhne des Höchsten, sondern geradezu Götter genannt werden. So Psalm 82, 6., wo es von den Hohen und Mächtigen der Erde heifst: „Ich habe gesagt: Götter seid ihr (אֱלֹהִים), Söhne des Höchsten (בְּנֵי עֶלְיוֹן), ihr alle" (vgl. v. 1.). David aber, als vor allen andern Königen der Erde von Gott geliebt, wird der Erstgeborene (בְּכוֹר) Gottes genannt; so Psalm 89, 28., wo es heifst: „Ja, zum Erstgeborenen will ich ihn machen, zum Höchsten über die Könige der Erde," wonach also ebenfalls auch die anderen Könige Göttersöhne sind; denn David soll der Erstgeborene unter ihnen sein. Vom Salomo aber lautet die dem David gegebene Verheifsung: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein" (2 Sam. 7, 14.). In Psalm 2, 7. endlich lautet die Rede Jehova's an den König: „Du bist mein Sohn (בְּנִי אַתָּה), heute habe ich dich gezeugt" (d. i. zum Sohn gemacht), und Psalm 45, 7. wird dem Könige gesagt: „Dein Gottesthron steht immer und ewig" (s. oben S. 32—33. die Erklärung). Zu vergleichen hiermit ist die Homerische Bezeichnung des Königs als διοτρεφής (Ilias X, 43. II, 196.), Διὸς υἱός (Il. V, 683. 672. Odyss. XI, 567.) und διογενὴς βασι-

λεύς (Il. I, 279.). Da nun aber auch der Messias im A. T. vorzugsweise als glänzender, herrlicher König Israels gedacht ward, so ruhete auch auf ihm ganz besonders der Geist Gottes (Jes. 11, 2.); jedoch wird der Name: Sohn Gottes, von ihm noch nicht gebraucht. Dagegen werden alle Israeliten, besonders aber die frommen Verehrer Jehova's, als besonders von Gott geliebt, seine Söhne, ja seine Söhne und Töchter genannt. So heifst es von den Israeliten: „Söhne seid ihr Jehova's, eures Gottes" (5 Mos. 14, 1.); und ferner: „Da Israel jung war, liebt' ich es, und aus Ägypten rief ich meinen Sohn" (Hos. 11, 1.); ja, zu allen Israeliten soll einst gesagt werden: „Söhne des lebendigen Gottes" (בְּנֵי אֵל חָי) (Hos. 1, 10.). Bei Jesaias aber spricht Jehova: „Söhne (בָּנִים) habe ich auferzogen und ernährt; sie aber sind von mir abgefallen" (Jes. 1, 2.). „Meine Söhne und meine Töchter" (בָּנַי וּבְנוֹתַי) aber heifsen ferner beim Jesaias die in der Zerstreuung und Gefangenschaft lebenden Israeliten (Jes. 43, 6.). Stellen endlich wie: „Israel ist mein Erstgeborener" (בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל) (2 Mos. 4, 22.), ferner: „Ich bin Israel zum Vater geworden, und Ephraim ist mein Erstgeborener" (בְּכֹרִי הוּא) (Jerem. 31, 9.), zeigen hinlänglich, in welchem Sinne hier der Name gebraucht ist. Für fromme Verehrer Jehova's aber steht der Ausdruck Psalm 73, 15: „Siehe, deiner Söhne Geschlecht (deine frommen Verehrer) verrieth ich," und Proverb. 14, 26. „Seinen Söhnen wird er (Jehova) Zuflucht sein." Gerade in diesem Sinne nun geht der Ausdruck in die Apokryphen über und heifst hier *υἱὸς θεοῦ*, *υἱὸς ὑψίστου*, was daher hier soviel als Liebling, Schützling Gottes oder des Höchsten bedeutet. So heifst Sap. 2, 18. der Gerechte (*ὁ δίκαιος*) Gottes Sohn, und von dem Guten und Frommen wird gesagt, dafs er unter die Söhne Gottes gerechnet, und sein Loos unter den Heiligen sein werde (Sap. 5, 5.). Nach einer Ermahnung aber zur Wohlthätigkeit und Übung von Barmherzigkeit heifst es bei Sir. 4, 11: „So wirst du sein wie ein Sohn des Höchsten, und er wird dich mehr lieben, als deine Mutter." Derselbe Sinn des Ausdrucks fin-

det sich nun unstreitig in vielen Stellen des N. T. (z. B. Matth. 5, 9. Luc. 6, 35. Röm. 8, 14. 9, 26. Gal. 3, 26. 4, 6. 2 Cor. 6, 18.; doch kommt für υἱοὶ θεοῦ in gleicher Bedeutung auch τέκνα θεοῦ vor, Joh. 1, 12. Röm. 8, 16. Phil. 2, 15. 1 Joh. 3, 1. 2.). Aus dem Allem hat man nun folgern wollen, die Juden hätten, wenn sie ihren Messias υἱὸς θεοῦ nennen, damit auch nichts weiter, als seine Frömmigkeit und Tugend, die ihn der vorzüglichen Liebe Gottes werth mache, und zugleich seine theokratische Königswürde bezeichnen wollen; ja man hat gemeint und meint oft noch jetzt, auch der Erlöser habe, wenn er sich υἱὸς θεοῦ nenne, nur diefs mit jenem Namen bezeichnet. Allein wenn auch historisch sich nachweisen läfst, wie wir das eben selbst gethan, dafs der Ausdruck im A. T. weiter keine Bedeutung hat, als die eben nachgewiesene, so ist doch das eine ganz andere Frage, was der Sprachgebrauch allmählich aus dem Namen gemacht, und welchen Sinn man zu Christi Zeit hineinlegte, wenn er vom Messias gebraucht ward. Nun aber haben wir schon oben aus der Darstellung des Werkes und der Macht des Messias gesehen, dafs eine blofs menschliche Natur keineswegs in ihm erwartet wurde, und Frömmigkeit und Tugend bei ihm nicht der Grund, wenigstens nicht der Hauptgrund sein konnte, wefshalb man ihn κατ᾽ ἐξοχήν den υἱὸς τοῦ θεοῦ nannte. Das Ausgerüstetsein mit dem Geiste Gottes kommt dem Sinne, den man damit verband, schon näher; allein auch das drückt ihn noch nicht vollkommen aus, wie sich das zeigen wird, wenn wir näher auf die Stellen eingehen, die uns hierüber Aufschlufs geben. Eine der wichtigsten ist unstreitig die, wo der Hohepriester mit einem Schwure den Erlöser fragt, ob er der Sohn Gottes sei, und in der Bejahung von Seiten Christi sogleich eine Gotteslästerung sieht und das Todesurtheil spricht (Matth. 26, 63—66. Marc. 14, 61—64. Luc. 22, 70—71.). Von den meisten und gründlichsten Exegeten ist es anerkannt, dafs die Antwort Jesu auf die mit einem Schwure, d. i. mit der Hinweisung auf den lebendigen Gott (Matth. 26, 63.), an ihn gethane Frage ebenfalls ein Schwur ist, und es könnte nur der Zweifel entstehen, ob der Hohepriester und die Beisitzer des Ge-

richtes in diesem Schwure Jesu, der nach ihrer Meinung ein Meineid war, die Gotteslästerung sahen, oder aber in der gewissen Versicherung Jesu, er sei Gottes Sohn. Das Erstere aber ist dadurch ausgeschlossen, dafs sie vor Pilatus, als dieser sich weigert, auf ihre politische Anklage das Todesurtheil zu sprechen, nicht mit der Anklage eines Meineides und dadurch geschehener Gotteslästerung Jesu hervortreten, sondern mit der bestimmten Erklärung, dafs er darum nach ihrem Gesetze sterben müsse, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht (Joh. 19, 7.). Die Anmafsung, Gottes Sohn zu sein, war also nach ihrer Meinung die Gotteslästerung, wie denn auch Marcus und Lucas gar nicht einmal die Beschwörung des Hohenpriesters anführen, und schon auf die einfache Erklärung Jesu, er sei der Sohn Gottes, des Hochgepriesenen (Marc. 14, 61.), das Urtheil auf Gotteslästerung folgen lassen. Steht diefs aber fest, so folgt, der Hohepriester und überhaupt die Juden dachten sich in dem υἱὸς θεοῦ eine so innige Verbindung mit Gott, dafs eben die Anmafsung dieser Verbindung ihnen eine Gotteslästerung war; denn hätten sie in dem υἱὸς θεοῦ nur Frömmigkeit und Tugend oder auch blofs die Würde eines Königs und Propheten gesehen, so ist nicht abzusehen, wefshalb die Anmafsung einer solchen Würde gerade eine Gotteslästerung, und zwar in solchem Grade, hätte sein können. Sie dachten sich also offenbar in dem Messias eine solche Erhöhung und Erhebung der menschlichen Natur, dafs sie eine göttliche Verklärung derselben annehmen mufsten; ja sie mufsten selbst etwas Göttliches in dem Messias sehen und erwarten, sonst wäre ihnen die Anmafsung seiner Würde nimmermehr Gotteslästerung gewesen *). Dazu kommt

*) Lutz in seiner biblischen Dogmatik gesteht S. 275. zwar zu, dafs die Juden ihren Messias über das gemeine menschliche Loos erhoben und ihn für mehr, als einen blofs zu besondern Zwecken von Gott geschaffenen Menschen angesehen hätten; allein er will S. 276—277. in den Stellen, wo der Hoherath den Erlöser verurtheilt, die Gotteslästerung nicht in der Erklärung Jesu finden, er sei der Sohn Gottes, sondern in dem Zusatze, dafs er erscheinen werde in den Wolken des Him-

nun, dafs es auch vom Pilatus heifst, als er hört, Christus habe sich zu Gottes Sohn gemacht: μᾶλλον ἐφοβήθη (Joh. 19, 8.), und dafs diefs schwerlich der Fall gewesen sein würde, wenn die Juden mit ihrem υἱὸς θεοῦ nur einen Menschen hätten bezeichnen wollen; denn die Erinnerung an einen Heroen oder Halbgott der Heiden, von der man diese Furcht beim Pilatus herleitet, konnte doch nur durch die Ähnlichkeit des Begriffs entstehen, den die Juden mit dem υἱὸς θεοῦ ausdrücken wollten, und der dem Jahre lang unter den Juden lebenden Pilatus gewifs nicht unbekannt geblieben war. Ferner heifst es, und das ist besonders charakteristisch, von der Maria in der Erzählung von dem Grufse und der Verkündigung des Engels, nicht, dafs die ihr angekündigte göttliche Abstammung des Messias, sondern nur die Art, wie sie möglich sein werde, Verwunderung und Zweifel bei ihr erregt habe (Luc. 1, 30—38.). Nehmen wir nun dazu die tiefe Ehrfurcht, die Johannes der Täufer vor dem Messias an den Tag legt, und wie hoch er ihn stellt (Matth. 3, 11. Joh. 1, 27.), vor Allem aber die einfache Thatsache, dafs nicht blofs die Jünger, sondern viele Andere im Volke so leicht zu dem wirklichen Glauben an die höhere, göttliche Natur des Erlösers übergingen (vergl. z. B. das Bekenntnifs des Petrus Matth. 16, 16. Joh. 6, 69.,

mels und zur Rechten der Kraft. Dafs diefs nicht der Grund seiner Verurtheilung war, zeigt klar und deutlich Joh. 19, 7., wo die Juden erklären, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht, müsse er nach ihrem Gesetze sterben; sie finden also gerade darin die Gotteslästerung. Ja Lucas erzählt, dafs der Hoherath erst nach jener Erklärung Jesu von dem Kommen in den Wolken des Himmels die Frage an den Erlöser gerichtet habe: „Du bist also der Sohn Gottes?" (Luc. 22, 70.), und erst als er hierauf bejahend geantwortet, finden sie ihn des Todes schuldig. Überdiefs sieht man aus dem ganzen Verfahren des Hohenrathes, auf welche Frage man gerade eine Antwort haben wollte: es ist die Frage, ob Christus der Sohn Gottes sei. Auf Bejahung dieser Frage waren sie bereit, das Todesurtheil auf Gotteslästerung zu sprechen. Darum das Andringen selbst mit einem Schwure; die Antwort darauf mufste um jeden Preis erprefst werden.

der Martha Joh. 11, 27., des Blindgeborenen Joh. 9, 38.), ja dafs der Schächer am Kreuze noch zu diesem Glauben kommt (Luc. 23, 42.): so wird es uns klar werden, dafs die Juden zwar nicht die christliche Idee von dem Sohne Gottes hatten, dafs sie aber doch schon unzweifelhaft etwas Höheres, Göttliches in ihm erwarteten *). Es ist daher die göttliche Weisheit zu bewundern, die in der Weiterbildung der Messiasidee bis zu Christi Zeit dem Volke es so leicht gemacht, zur Anerkennung der vollen Wahrheit und zum Glauben an den wahrhaftigen Sohn Gottes zu gelangen, und die Sünde, dafs sie ihn nicht erkannt, sondern verworfen haben, lastet um so gewaltiger auf dem verkehrten und verstockten Geschlecht. Die Thatsache aber, dafs die Juden wirklich zur Zeit Christi eine höhere, überirdische Natur in ihrem Messias erwarteten, erkennt selbst Gesenius an (Commentar zum Jesaias, Thl. I. S. 365.; s. oben S. 151.), und auch Wegscheider erklärt nach seiner ehrenwerthen Of-

*) Dafs die Juden zugleich an eine wirkliche Präexistenz des Messias glaubten, läfst sich von den Zeitgenossen Christi nicht beweisen. Die spätere jüdische Lehre dagegen läfst den Messias wirklich vor der Erschaffung der Welt von Gott geschaffen sein (vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik S. 275., de Wette §. 200. Anmerkung g). Vielleicht indessen waren schon zu Christi Zeit einzelne Speculationen über die göttliche Natur des Messias vorhanden, wonach er als schon in der alttestamentlichen Geschichte waltend erschien; wenigstens liefse sich 1 Cor. 10, 4. 9. dahin deuten, wo der Fels in der Wüste Christus genannt wird, und das Versuchen von Seiten des Volkes in der Wüste auch auf Christus bezogen werden kann; allein exegetisch läfst sich die Stelle auch ganz anders fassen, so dafs Christus blofs vorbedeutet erscheint durch den Fels in der Wüste, und das Versuchen sich auf Gott bezieht, wie es das A. T. berichtet. Da jedoch die spätere Ansicht der Rabbinen von der göttlichen Präexistenz des Messias unbezweifelt vorliegt (s. Bertholdt I. p. 130—134.), so müssen die Anfänge dieser Lehre auch in der Zeit Christi gesucht werden, und es ist wahrscheinlich, dafs man die Prädicate, die im Buch der Weisheit der σοφία τοῦ θεοῦ gegeben werden, auf den Messias zu übertragen anfing; jedoch war diefs schwerlich schon in den Volksglauben übergegangen, sondern mehr nur Speculation einzelner Schriftgelehrten und Rabbinen.

fenheit, dafs der Name υἱὸς ϑεοῦ zwar nicht an sich, aber sofern er mit dem Namen Messias verbunden werde, mit dem er gewöhnlich synonym sei, eine höhere, als menschliche Natur bezeichne, da die Juden göttliche Attribute mit ihm verbunden gedacht hätten (Instit. §. 82. nota c.). Wie weit indessen die Juden noch immer von der christlichen Vorstellung bei dem Namen: Sohn Gottes, entfernt waren, zeigt, dafs sie an ein wirkliches Herabkommen des Messias vom Himmel gar nicht dachten und daher ganz verwundert sind, als der Erlöser das von sich aussagt (Joh. 6, 42.); ja bei der festgehaltenen Abstammung von David (Joh. 7, 42.) konnten sie das auch nicht; der Apostel Philippus erklärt daher im Anfang seiner Jüngerschaft den Menschen Jesus, den Sohn Joseph's, wie er sagt, von Nazareth für den, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben (Joh. 1, 45.). Als aber Christus die Worte zu den Juden spricht: „Ich und der Vater sind Eins," halten sie das für eine Gotteslästerung (Joh. 10, 30—33.). Gerade diese letztere Thatsache und die Worte, welche die Juden dabei sprechen, dafs nämlich Christus als Mensch sich zu Gott mache (v. 33.), beweisen, wie sie auch bei ihrem Messias, dem υἱὸς ϑεοῦ, an so etwas nicht denken konnten, ihn also klar und bestimmt von Gott selbst immer unterschieden. Es erscheint ihnen daher auch die obige Äufserung des Erlösers von seinem Einssein mit Gott so gotteslästerlich, dafs sie selbst nach der ihnen vom Herrn darüber gegebenen Erklärung ihn dennoch greifen und als Gotteslästerer steinigen wollen (v. 39., vgl. v. 31.).

Nach dem Allem erhalten wir also als Idee, welche die Juden zu Christi Zeit mit dem υἱὸς ϑεοῦ verbanden: a) die messianische Würde; denn der Ausdruck ist häufig synonym mit Messias oder Christus; b) eine höhere, göttliche Natur, die aber nicht streng dogmatisch fixirt war, und c) eine bestimmte Unterordnung desselben unter Jehova, also dafs es Gotteslästerung blieb, ihn Gott gleich zu setzen; denn der strenge jüdische Monotheismus duldete das Letztere nicht.

IV. Wir gehen jetzt über zu der Vorbereitung auf die

Ankunft des Messias und zu den Vorzeichen derselben. 1) Wir haben früher gesehen, wie als Bedingung alles messianischen Heiles die Sinnesänderung und Bufse von den Propheten angesehen und verkündet ward. Jeremias und Ezechiel heben diefs ganz besonders hervor (s. oben S. 78—81.), und Jesaias im zweiten Theil spricht kurz und bestimmt: „Es kommt für Zion ein Erlöser, für die bekehrten Sünder in Jacob" (c. 59, 20.). Diese Idee nun, dafs nur für die bekehrten Sünder der Messias und sein Reich kommen werde, ist auch zu Christi Zeit noch im Volke lebendig und verkörpert sich gleichsam in dem ernsten und strengen Prediger der Bufse, Johannes. Er verlangt zur Vorbereitung auf das Reich Gottes, das der Messias in Kurzem stiften werde: 1) ein Bekenntnifs der Sünden; denn das liegt eines Theils schon in dem Namen Bufse, zu der er aufrief (Matth. 3, 2.); sodann aber heifst es ausdrücklich von denen, die sich durch ihn taufen liefsen, dafs sie dabei ihre Sünden bekannten (*ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*) (Matth. 3, 6.); 2) eine völlige Umänderung des Sinnes und Wandels; auch das liegt, und zwar vorzugsweise, in dem Worte *μετάνοια* und *μετανοεῖτε* (Luc. 3, 3. Matth. 3, 2.); allein er verlangt auch wirkliche Beweise davon, d. i. einen Wandel, der sich durch Vollbringung rechtschaffener und guter Werke auszeichnet. Er nennt diese letzteren *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* (Matth. 3, 8. Luc. 3, 8.) und nennt als solche dem fragenden Volke mittheilende Liebe und Barmherzigkeit (Luc. 3, 10—11.), den fragenden Zöllnern Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit (v. 12—13.), den fragenden Soldaten Gerechtigkeit und Genügsamkeit (v. 14.). Er verlangt also bestimmt Ablegung aller Laster der Selbstsucht, und zwar von allen Ständen. Dazu kam aber 3) die äufsere Taufe im Jordan als sichtbares Zeichen der beginnenden und geschehenden inneren Reinigung von Sünden (Matth. 3, 6.); denn er taufte *εἰς μετάνοιαν* (v. 11.). Der Zweck dieser Bufse und Taufe war zunächst, durch dieselbe die Sündenvergebung zu erlangen; denn erst nach geschehener Sündenvergebung, so lehrten die alten Propheten (s. oben), war das messianische Heil in

seiner Herrlichkeit zu hoffen, ja die Sündenvergebung selbst war gewissermafsen schon der Anfang dieses Heiles. Daher heifst denn die Taufe des Johannes auch βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Luc. 3, 3.). Der weitere Zweck der Taufe aber wird vom Täufer selbst also angegeben: „Aber dafs er (der Messias) Israel offenbar würde (ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ), darum kam ich, mit Wasser zu taufen" (Joh. 1, 31.). Die Herbeiführung der Erscheinung Christi also, des Auftretens und Offenbarwerdens des Messias, war hiernach der Hauptzweck, für den Johannes wirkte. Dafs er aber damit den Sinn und Geist des Volkes getroffen und nichts Anderes verlangte, als was Alle, wenigstens die Bessern im Volke, als zweckmäfsig und für die Herbeiführung des Messias und der messianischen Zeit als nothwendig erkannten, zeigt das Herbeiströmen des Volkes aus allen Ständen, um sich von ihm taufen zu lassen (Luc. 3, 7., vgl. v. 10. 12. 14. Matth. 3, 5—7. Marc. 1, 5.). Es zeigt also sowohl das Auftreten des Johannes, als auch der Erfolg seiner Thätigkeit, welche Vorbereitung auf die Ankunft des Messias von den Juden zu Christi Zeit allgemein für nöthig erachtet ward. Es lag diefs aber auch in der Natur der Sache selbst; denn da man den Messias zunächst zum Gericht erwartete, worauf auch Johannes hinweist (Matth. 3, 7.), und die Theilnahme am messianischen Heil für jeden Einzelnen von dem Ausfalle dieses Gerichtes über ihn abhing: so mufste auch die Umkehr eines Jeden zur Tugend und Frömmigkeit allgemein als das Rettungsmittel angesehen werden, dem kommenden Zorne, wie Johannes v. 7. selbst sagt, zu entrinnen (φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς).

2) Doch wir gehen zu den Vorzeichen der Ankunft des Messias selbst über. Die Zeit kurz vor der Ankunft hiefs die letzte, denn mit derselben hörte die gegenwärtige Weltzeit überhaupt auf, und die zukünftige begann (s. oben). Die Jünger nun, die auf die Wiederkunft Christi bezogen, was bei der Ankunft des Messias von den Juden erwartet wurde, trugen auch die Ausdrücke und Bezeichnungen dieser letzten Zeit vor der Ankunft des Messias über auf die Zeit, die vor der von ihnen als ganz nahe erwarteten

Wiederkunft Christi, welche als die eigentliche Ankunft (παρουσία) desselben als Messias angesehen ward, vorherging. Daher kommen für die Bezeichnung dieser Zeit im N. T. folgende Ausdrücke vor: αἱ ἔσχαται ἡμέραι (Act. 2, 17. 2 Tim. 3, 1. 1 Jac. 5, 3.), τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν (Hebr. 1, 1. 2 Petr. 3; 3.), ὁ καιρὸς ἔσχατος (1 Petr. 1, 5.), ἔσχατοι οἱ χρόνοι (v. 20.), ἡ ἐσχάτη ὥρα (1 Joh. 2, 18.), ἔσχατος χρόνος (Jud. v. 18.), ὕστεροι καιροί (1 Tim. 4, 1.), συντέλεια τοῦ αἰῶνος oder τῶν αἰώνων (Matth. 24, 3. 28, 20. Hebr. 9, 26. Matth. 13, 39. 40. 49.), und für den Tag der Ankunft selbst und des Gerichtes: ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40. 44. 54. 11, 24. 12, 48.), und beim Paulus: ἡμέρα τοῦ κυρίου (2 Cor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 1 Thess. 5, 2., vgl. 2 Petr. 3, 10. Act. 2, 20.), ἡμέρα Χριστοῦ (Phil. 2, 16. 2 Thess. 2, 2.), ἡμέρα ὀργῆς (Röm. 2, 5.), ἐκείνη ἡ ἡμέρα (2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8.), und ἡ ἡμέρα (1 Cor. 3, 13. 1 Thess. 5, 4.), beim Petrus aber: ἡμέρα ἐπισκοπῆς (1 Petr. 2, 12.), ἡμέρα κρίσεως (2 Petr. 2, 9. 3, 7.), ἡμέρα τοῦ Θεοῦ (2 Petr. 3, 12.). In dieser letzten Zeit vor der Ankunft erwartete man nun die sogenannten ὠδῖνες oder Geburtsschmerzen (vgl. Matth. 24, 8. ἀρχὴ ὠδίνων) des Messias und seiner Zeit, was die Rabbinen חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ nennen (vgl. Jes. 66, 7. 18, 8. Jerem. 13, 21. 22, 23.). Man dachte sich dieselben aber als Kriege, Seuchen, Hungersnoth, Erdbeben und Drangsale aller Art (vgl. Matth. 24, 3—12. Marc. 13, 5—23. Luc. 21, 6—24., wo der Erlöser ganz in der Vorstellungsweise seiner Zeitgenossen spricht), wie denn auch am Himmel wunderbare Zeichen, z. B. Verfinsterung der Sonne und des Mondes, Herabfallen der Sterne und Erschütterung der Himmelskörper (vgl. Matth. 24, 29. Marc. 13, 24—25. Luc. 21, 25.), geschehen sollten. Man entnahm diese Vorzeichen zum Theil aus Daniel, der der messianischen Zeit Drangsale, dergleichen nie gewesen, vorangehen läfst (Dan. 12, 1.; s. oben S. 56.), zum Theil aus den älteren Propheten (vgl. Joel 2, 10. Jes. 13, 9—10. 24, 20. Jerem. 4, 23—24. Ezech. 32, 7.), wo sie den schrecklichen Gerichtstag über das Volk oder die Feinde des Volkes schildern, der beim Jesaias, wie wir gesehen, schon als Untergang der Welt selbst erscheint (s. oben S. 97. ff.). Aus dem Daniel aber, welcher am meisten als Verkünder

dieser Vorzeichen angesehen und benutzt ward, entnahm man aufserdem die Vorstellung des allgemeinen Abfalls vom Glauben und die Erscheinung eines Frevlers, Verführers und Verfolgers der Juden, in welchem Daniel (c. 11, 32—37. 8, 23—24.) unverkennbar treu den syrischen König Antiochus IV. schildert*). Die Apostel nun, namentlich Paulus, halten diese ganze Idee anfangs noch fest, und Paulus schildert den Ἀντίχριστος 2 Thess. c. 2. ganz nach dem Muster des vom Daniel gegebenen Bildes (s. meine Unsterblichkeitslehre p. 114.). Auch Johannes erwähnt ihn wiederholt (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. v. 7.) und sagt zugleich, dafs seine Leser schon früher von ihm gehört hätten, dafs er kommen werde, und zwar zur letzten Stunde; ja er folgert aus dem Vorhandensein vieler Widerchristen, dafs eben diese letzte Stunde nun da sei (2 Joh. 2, 18. 4, 3.). Auch Petrus sieht diese letzte Zeit der Drangsal als bereits vorhanden an (1 Petr. 4, 17., vgl. v. 7.), und Spötter und Lasterhafte erscheinen in ihr (2 Petr. 3, 3.). Jacobus erklärt die Wiederkunft Christi ebenfalls für nahe und ermahnt zur Geduld (Jac. 5, 7—9.), woraus folgt, dafs auch er die Leiden vor der Wiederkunft Christi als nicht befremdend ansieht. Ebenso hält Judas die Zeit, in der er lebt, für die letzte und erwartet nach der Erscheinung der Lästerer, von denen er spricht, die Ankunft des Herrn zum Gericht (Jud. v. 17—18., vgl. v. 1. 21. 24.). Auch in den späteren Briefen erwähnt Paulus ausdrücklich noch den Abfall vom Glauben in den letzten Zeiten und die dann kommenden verführerischen Lehrer (1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—5.), berührt jedoch die Idee des Antichristes nicht wieder. Im Hebräerbriefe ferner wird ebenfalls die Nähe der Wiederkunft Christi gelehrt (Hebr. 10, 37. 25. 9, 26.), und zur Geduld und standhaften Treue im Glauben ermahnt (c. 10, 23. 36. 12, 1 ff.); denn der Kampf bis dahin ist den

*) In Targ. Jonath. zu Jes. 11, 4. heifst der vor dem Messias kommende Bösewicht Armillos und erscheint als die Spitze und Vollendung des Abfalls. Der neutestamentliche Name Ἀντίχριστος (1 Joh. 2, 18.) ist von den Juden erst später aufgenommen und heifst אַנְתִּיקְרִישְׁטוֹס (vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik S. 274. de Wette §. 198. Anmerk. a.).

Christen bestimmt, und sie haben bis auf's Blut zu widerstehen (c. 12, 1. 4.). In der Apokalypse endlich finden wir die schrecklichen Vorzeichen der Ankunft Christi in aller Ausführlichkeit behandelt und mit dichterischer Phantasie weiter ausgeschmückt. Die schrecklichen Plagen, die nach der Eröffnung des Schicksalsbuches über die Erde kommen (c. 4—7.), und die durch die sieben posaunenden Engel noch vermehrt werden (c. 8—11.), die Verfolgung des Juden- und Christenthums durch den Teufel und seine Werkzeuge (c. 12—14.), die aus sieben Zornschalen Gottes ausgegossenen Landplagen und der endliche Untergang des heidnischen Roms (c. 15—19.): das Alles sind Ideen, welche aus der jüdisch-messianischen Erwartung der Vorzeichen des Messias entnommen und in's Einzelne weiter ausgemalt sind (s. meine Unsterblichkeitslehre p. 185 ff. und hier §. 38.). Denn dafs diese Einzelnheiten nicht rein christliche Vorstellungen sind, wenngleich der Geist Gottes auch in ihnen, oder vielmehr in ihrer Hülle, die göttliche Wahrheit uns offenbart hat, das leuchtet aus all den Vorstellungen und Beschreibungen ein, welche wir bei den Rabbinen finden, und welche die jüdisch-messianische Erwartung von den Vorzeichen der Ankunft des Messias enthalten (vgl. de Wette, Bibl. Dogmatik §. 197. u. 198. und Eisenmenger II. S. 732 ff. Bertholdt I. p. 45 ff. 55. 58 ff.). Benutzt daher der Erlöser in den oben angeführten Stellen von seiner Wiederkunft die im Volke vorhandenen und von seinen Jüngern getheilten Vorstellungen, um ihnen auf die ihnen verständlichste Weise theils über die Zerstörung Jerusalems, theils über die Entwickelung seines Reiches auf Erden, theils über das ewige Gericht und die ferne Zeit des Weltendes Aufschlufs zu geben, so verehren wir darin seine göttliche Weisheit, welche uns auch jetzt noch erkennen läfst, welche Erwartungen das jüdische Volk zu seiner Zeit hegte, so dafs wir um so eher die reine göttliche Wahrheit unterscheiden können von der Hülle, in die der Herr selbst sie einst gekleidet. Auch seine Jünger, die der Geist Gottes leitete und auch in ihrer Anfangs unvollkommeneren und volksthümlichen Auffassung der christlichen Wahrheit doch vor jedem gefährlichen Irr-

thume bewahrte, lassen uns in der angegebenen Weise erkennen, welche Vorstellungen und Erwartungen zu ihrer Zeit allgemein unter den Juden verbreitet waren; denn was sie von den Ereignissen vor der Ankunft Christi lehrten, das waren ihren Zeitgenossen nicht fremde, völlig unbekannte Dinge, sondern dieselben boten in dem allgemeinen Glauben, den sie zum Theil schon vorher gefunden, den Anknüpfungspunkt für die christliche Wahrheit, welche die Apostel in der Vorstellungs- und Anschauungsweise predigten, welche ihren Zeitgenossen eine heilige war, und die göttliche Weisheit, die es so ordnete und leitete und uns doch die ewige Wahrheit selbst dabei erhielt, ist auch darin zu verehren *).

Ein ganz anderes, häufig im N. T. erwähntes Vorzeichen von der Ankunft des Messias ist die Wiedererscheinung des Elias und Jeremias oder statt des letztern die eines andern Propheten, der jedoch nicht genannt ist. Dafs auch Moses erwartet wurde, schliefst man nur aus der Erscheinung desselben bei Christi Verklärung (Matth. 17, 3.). Zunächst war es bestimmte Lehre der Schriftgelehrten, dafs erst (*πρῶτον*) Elias kommen müsse, ehe der Messias selbst auftrete (Matth. 17, 10. Marc. 9, 11.). Er sollte im Geiste und in der Kraft Gottes die Herzen der Väter zu den Kindern kehren (*ἐπιστρέψαι*) und die Ungehorsamen zur Gesinnung der Gerechten, um, wie es heifst, dem Herrn ein bereitetes Volk zuzurichten (*ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον*) (Luc. 1, 17.); denn so dem Herrn vorangehend, sollte er ihm den Weg bereiten (Luc. 1, 76.)

*) Als ein besonderes Vorzeichen wird von den Rabbinen auch ein Stern erwähnt, der des Messias Ankunft anzeigt, und in dem Testamentum duodecim patriarcharum heifst es davon: „Dann wird der Herr einen neuen Priester aufwecken, dem alle Worte werden geoffenbart werden, und sein Stern wird am Himmel aufgehen u. s. w. (Fabricius, Cod. Pseudepigr. Veteris Testamenti. T. I. p. 534.). Lutz in seiner biblischen Dogmatik meint (p. 274.), es möchte diese Vorstellung wohl aus 4 Mos. 24, 17. entstanden sein, wo es in der Weissagung des Bileam heifst: „Es tritt hervor ein Stern aus Jacob;" doch scheint diefs nur eine gewagte Vermuthung (vgl. Bertholdt l. l. p. 55.).

und durch Wiederzurückführung und Herstellung aller theokratischen Verhältnisse (denn so ist das ἀποκαταστήσει πάντα Matth. 17, 11. und ἀποκαθιστᾷ πάντα Marc. 9, 12. zu fassen) das Kommen des Reiches Gottes und des Messias anbahnen und einleiten. So also faſste man jetzt die Worte Maleachi's (3, 1. 4, 5—6.) und erklärte sich namentlich den Ausdruck: Bote des Bundes (מַלְאַךְ הַבְּרִית) (Mal. 3, 1.). Daſs man dabei aber auch von dem ernsten und strengen Elias Strafe für die erwartete, welche seinem Buſsrufe nicht folgen würden, zeigt die Erinnerung an das Fallen des Feuers vom Himmel, womit, wie Elias, die Söhne des Zebedäus die strafen wollen, die den Erlöser in ihr Dorf nicht aufnehmen wollten (Luc. 9, 54.). Das Rufen zur Buſse und Bekehrung aber, das hiernach die Hauptaufgabe des wiederkehrenden Elias sein sollte, läſst zugleich deutlich erkennen, für wie nöthig man eine solche Sinnesänderung vor der Ankunft des Messias hielt, und wie eben deſshalb der Täufer Johannes so allgemeinen Beifall und Zulauf erhielt. Daſs aber der Herr selbst mit bestimmten Worten den Johannes eben wegen seiner Buſswirksamkeit für den Elias, der eigentlich und leiblich wiedererwartet wurde, erklärt (Matth. 17, 11—12. Marc. 9, 12—13.), ist eins von den vielen Beispielen, wie der Herr geistig faſste und deutete, was seine Zeitgenossen in ihren messianischen Erwartungen eigentlich und wörtlich faſsten. Übrigens war die leibliche Wiederkunft des Elias so allgemeiner Volksglaube geworden, daſs man ein Mal den Johannes (Joh. 1, 21.), sodann den Erlöser selbst (Matth. 16, 14. Luc. 9, 19.) dafür hielt, ja diesen am Kreuze noch mit dem Kommen des Elias verspottete (Matth. 27, 47. 49. Marc. 15, 35—36.). Die zuerst angeführte Stelle aus dem Matthäus aber zeigt deutlich, daſs man auch die Wiedererscheinung des Jeremias oder eines andern alten Propheten als Vorläufers des Messias erwartete; denn man hielt im Volke den Erlöser bald für den Einen, bald für den Andern, erkannte ihn also für den Messias selbst noch nicht an. Der Glaube an die Wiederkehr des Jeremias aber scheint sich aus der Erzählung 2 Macc. 14, 12—16. gebildet zu haben; denn danach erscheint in einem Traumgesicht

dem früheren Hohenpriester Onias ein Greis, mit wunderbarer Hoheit umgeben, der als der Prophet Jeremias von ihm erkannt wird, und der dem Judas Maccabäus ein goldenes Schwert, als Geschenk Gottes, mit den Worten überreicht, dafs er damit die Feinde schlagen werde. Auch die alte Sage, dafs Jeremias bei der Zerstörung Jerusalems die Bundeslade in einer Berghöhle verborgen habe, und dafs der Ort zur messianischen Zeit werde geoffenbart werden (2 Macc. 2, 1—8.), konnte zu jenem Glauben, Jeremias selbst werde wiedererscheinen, beitragen. Was aber den dritten Propheten betrifft, dessen Wiederkommen erwartet wurde, so haben die meisten Ausleger diejenigen Stellen, wo noch von einem Propheten, der wiedererscheinen werde, die Rede ist (Luc. 9, 19. Joh. 1, 21.), ebenfalls auf den Jeremias bezogen; allein dieser ist nach Matth. 16, 14. in der Erwartung der Juden bestimmt von einem andern der alten Propheten unterschieden; denn sie sagen: Jeremias oder einer der Propheten. Dazu kömmt, dafs nicht abzusehen ist, warum beim Joh. (1, 21.) die Abgeordneten, die den Täufer fragen sollen, wer er sei, nicht geradezu auch den Namen des Jeremias nennen, wenn sie diesen bezeichnen wollen, wie sie zuvor den Elias genannt haben. Die Ansicht der Juden aber, wer aufser dem Elias wiederkommen werde, wird Luc. 9, 8. so ausgedrückt: εἶς τῶν ἀρχαίων προφητῶν, so dafs es danach unbestimmt erscheint, ob Jeremias oder ein anderer alter Prophet wiederaufstehen werde (vgl. v. 19.). War diefs aber der Fall, so war offenbar neben der Erwartung von der Wiederkehr des Jeremias auch die von der Wiederkehr eines andern alten Propheten vorhanden, und bei dem Schwanken des Volksglaubens hierüber war es jedenfalls klug von den an den Johannes Abgeordneten, dafs sie nicht bestimmt den Jeremias nennen, sondern in ihrer Frage bei der Unbestimmtheit des Namens doch die Bestimmtheit der Sache bezeichnen; denn sie sagen: „Bist du der Prophet?" (ὁ προφήτης εἶ σύ;) nämlich, der erwartet wird, wobei sie dem Johannes überlassen, sich für den Jeremias oder einen andern alten Propheten zu erklären. Nun aber hat man sich das Wiederkommen dieser Propheten nicht etwa

als ein Herabkommen vom Himmel, sondern als ein Heraussteigen aus dem Hades oder der Unterwelt zu denken; denn die Lehre der Pharisäer darüber war die, dafs aus der doppelten Abtheilung des Hades, dem Paradiese und der Gehenna, nur die abgeschiedenen Seelen der Guten und Frommen, also die des Paradieses, in's irdische Leben zurückkehren und neue menschliche Leiber annehmen könnten. Diese von ihnen sogenannte ῥαστώνη τοῦ ἀναβιοῦν, d. i. Leichtigkeit des Wiederauflebens (Ioseph. Archaeolog. 18, 1—3.), veranlafst daher auch den Herodes Antipas, als er von dem Erlöser hört, ihn für den wiederauferstandenen Johannes den Täufer zu halten (Matth. 14, 2.), welche Ansicht mit ihm Viele theilen, während Andere den Erlöser für einen wieder in's Leben zurückgekehrten alten Propheten halten (Luc. 9, 7—8.). Solche wieder in's irdische Leben Zurückkehrenden aber wurden mit grofsen, wunderbaren Kräften ausgerüstet gedacht. Denn Herodes sagt: „Er ist auferstanden von den Todten, und darum (διὰ τοῦτο) wirken die Kräfte in ihm" (αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ) (Matth. 14, 2.), wie denn gerade auch die Kunde von den wunderbaren Thaten und Krankenheilungen des Erlösers Viele auf diesen Gedanken bringt (Luc. 9, 6—7.). Nun aber ist dabei wohl zu beachten, dafs, wo von der Wiederkunft des Elias die Rede ist, niemals, wie bei den andern Propheten, gesagt ist, er sei auferstanden oder werde auferstehen; denn nach 2 Kön. 2, 11. machte gerade er eine Ausnahme von dem allgemeinen Loose der Sterblichen, da er nicht in den Hades oder Scheol, sondern in den Himmel entrückt ward, also ein Auferstehen aus dem Hades von ihm auch nicht erwartet oder ausgesagt werden konnte. Das Wiederaufstehen jener Propheten aber aus der Unterwelt kurz vor der Ankunft des Messias bildete gleichsam das Vorzeichen der allgemeinen Auferstehung der Frommen aus dem Hades bei der Ankunft des Messias selbst, und so leitete denn diefs besondere und letzte Vorzeichen unmittelbar hinüber in die Entwickelung der grofsen Dinge, welche mit der Erscheinung des Messias selbst beginnen sollten.

Blicken wir nun am Schlusse dieser ganzen Darstellung

zurück auf die oben gegebene Übersicht über die messianische Hoffnung im A. T. (§. 13.), so zeigt eine Vergleichung beider folgendes Resultat. Die vier ersten Punkte der früheren messianischen Hoffnung sind allerdings noch vorhanden, aber sie bilden nur die Grundlinien des grofsen Werkes, das sich mehr, als früher, in dem Messias concentrirt. Früher mehr Einzelnes, neben einander Bestehendes, das für sich seine weitere Entwickelung gefunden, hier Alles als das Werk eines Einzigen, des Messias selbst, gedacht und von ihm getragen; früher messianisches Heil erwartet und beschrieben auch ohne Erwähnung der Person des Messias, hier seine Person als der Hauptgegenstand, ja als der Mittel- und Kernpunkt aller messianischen Hoffnung aufgefafst und festgehalten *). Wer könnte hier die unsichtbare Hand Gottes und die Wirkung seines Geistes verkennen, die also dem den Weg bereitet, der der Mittelpunkt und der Urquell alles Heils und aller Seligkeit geworden! — Ja mehr noch, was früher mehr Hoffnung irdischer Art war, wie Ausmalung des äufsern Glückes in dem neu zu hoffenden Reiche, ist zum grofsen Theil schon vergeistigt und übergetragen auf das Gebiet des ewigen Reiches, das der Messias hier stiften werde, und die allegorische Deutung und Fassung der hierher gehörigen Stellen der alten Propheten hat schon allgemeinen Beifall und Eingang gefunden. Am meisten aber von allen altmessianischen Hoffnungen ist die Vorstellung von der Auferstehung der Todten und von der Persönlichkeit des Messias selbst weiter entwickelt. Ist auch immer noch die Erde der Schauplatz aller der Dinge, die mit der Ankunft des Messias sich entwickeln sollen, und

*) Lutz in seiner biblischen Dogmatik sagt darüber S. 273—274: „Während hier (in der Messiashoffnung zu Christi Zeit) Alles am Messias und seiner Erscheinung hängt, ist es im A. T. gerade umgekehrt: es kommt der Tag Jehova's, mit diesem jene glorreiche אַחֲרִית הַיָּמִים und erst dann auch der davidische König, dessen Erscheinung also keineswegs das Eintreten der Erfüllung erst bedingt. Es liegt darin ein religiöser Unterschied: die Erwartung war nicht mehr unmittelbar auf Jehova gerichtet, sondern auf die äufserliche Erscheinung einer wunderbaren Person, durch deren Vermittelung die Glorification eintrete."

hielt man auch immer noch die leibliche Auferstehung der Todten aus der Unterwelt fest, so war doch diese bereits zu einer allgemeinen, d. i. aller Menschen, erweitert, und das Gericht über alle Todte, die Theilnahme der Guten an der Seligkeit des neuen, himmlisch verklärten Reiches hier auf Erden, die Ehre, Freude und Wonne in diesem Reiche bilden unverkennbar Elemente, an die der Herr die ewige Wahrheit selbst knüpfen, ja in deren Hülle er sie zum Theil für immer niederlegen konnte *), während er das, was nur irdisch und menschlich war und keinen innern Kern der Wahrheit in sich trug, unbeachtet liegen liefs, da der Geist, den er seinen Jüngern verheifsen, auch sie davon frei machen und zu der reineren Erkenntnifs der christlichen Wahrheit führen sollte. Die Vorstellung von der Würde und Hoheit des Messias aber hat sich offenbar gesteigert, und wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie gerade hierin die letzte und bedeutungsvollste Vorbereitung auf die Erscheinung dessen zu finden ist, der in Wahrheit als der Sohn des lebendigen Gottes in die Welt gekommen ist, um unendlich höher und herrlicher zu erfüllen, was verheifsen war, als man je gehofft und geahnet hatte. Sein heiliges Bild aber trete in dem folgenden Abschnitt nun selbst uns vor Augen, und zwar nach den unmittelbaren Erklärungen seines eigenen Mundes.

Christi eigene Lehre von seiner Person.

§. 18.

Vorbemerkung.

Die Unterscheidung der Lehre Jesu selbst von der Auffassung derselben durch die Apostel und Evangelisten

*) Lutz sagt daher in seiner bibl. Dogmatik S. 283. ebenfalls: „Es lagen aber auch in diesen Ideen wirksame Wahrheits-Elemente. Das Christenthum sieht auch diese Ideen in seinen Kreis und macht das Wahre darin zu seinen Anknüpfungspunkten. Schon Herder: „„Erläuterungen des N. T. aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle"" (1775), hat das theilweise sehr schön gezeigt."

erklärt de Wette in seiner biblischen Dogmatik (§. 228. Anmerkung a.) für eine nothwendige, aber unlösbare Aufgabe. Nichts desto weniger aber mufs es möglich sein, so wir anders Jesu eigene Worte in den evangelischen Berichten uns aufbewahrt sehen, danach seine eigene Lehre von seiner Person zu erkennen, und zwar so zu erkennen, dafs sich dieselbe klar in ihrer Übereinstimmung sowohl, wie in ihrer etwaigen Verschiedenheit von den Glaubens- und Lehrmeinungen der Apostel und Evangelisten, herausstellt. Wohl ist der Einwand nicht ohne Bedeutung, dafs die biblischen Referenten des Lebens Jesu unwillkürlich dasselbe so dargestellt und die Worte des Erlösers so wiedergegeben hätten, wie sie selbst dieselben aufgefafst und verstanden, und dafs also eine Färbung derselben durch die persönliche Eigenthümlichkeit der Referenten nicht hinweggeläugnet werden könne; ja man beruft sich zum Beweise dessen auf die klar vor Aller Augen daliegende Verschiedenheit der Johanneischen Darstellung Christi von derjenigen, welche die drei ersten Evangelisten geben. Allein auch bei der vollen Anerkennung dieser Verschiedenheit, auch bei dem Zugeständnifs, dafs die persönliche Ansicht und Überzeugung der Berichterstatter auf ihre Darstellung nicht ganz ohne Einflufs gewesen, mufs dennoch das historische Bild Christi bestimmt herauszuerkennen sein, oder man müfste geradezu läugnen, dafs uns wirkliche Geschichte von Jesu erhalten sei, und behaupten, seine zahlreichen, meist kurzen und leicht behaltbaren Aussprüche über sich selbst wären sammt und sonders von den Evangelisten entstellt und nur durch ihre Glaubensansicht gefärbt uns überliefert. Wohl hat man das von einzelnen, die einer vorgefafsten dogmatischen Ansicht von Jesu Person besonders verdächtig waren, zu behaupten versucht; allein man hat sich dabei inconsequenter Weise gar nicht klar gemacht, dafs nicht diese allein, sondern eine unzählbare Menge anderer dann als ebenso mifsverstanden und entstellt angesehen werden müssen, weil sie aus derselben Grundanschauung geflossen, und dafs danach die ganze Relation der Evangelisten als nichts weiter erscheinen kann, denn als ein durch und durch entstelltes und aller hi-

storischen Glaubwürdigkeit ermangelndes Product juden-christlicher Religionsanschauung. Zu dieser äufsersten Consequenz sind wirklich in unsern Tagen Manche fortgegangen, ohne zu begreifen, wie sie damit eigentlich aller historischen Glaubwürdigkeit überhaupt ein Ende machen, und wie ihnen dabei das factische Vorhandensein des Christenthums selbst zum unlösbaren Räthsel wird, da seine ganze Entstehung die wirkliche Persönlichkeit Christi, wie sie aus den evangelischen Berichten erkannt wird, zur nothwendigen Voraussetzung hat. Mag daher auch die Kritik Einzelnes in den evangelischen Berichten nicht ohne Erfolg angegriffen haben, die Thatsache, dafs Christus gerade so gelehrt und gewirkt, wie die Evangelien berichten, dafs er gerade die Person gewesen, für die er sich selbst erklärt hat, wird nimmermehr umgestofsen werden können, und die Kritik selbst wird von den Übertreibungen im Skepticismus immer mehr zu der nüchternen Besonnenheit zurückkehren, die allein eine unbefangene und richtige Würdigung historischer Thatsachen möglich macht. Nun aber hat die Kritik vorzugsweise die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, sowie seinen Abschied von der Erde, als in Mythen gehüllt darzustellen sich bemüht, während die öffentliche Thätigkeit Jesu, als von Augen- und Ohrenzeugen berichtet, weniger angreifbar erscheint. Mit dieser letztern aber haben wir es gerade hier zunächst und ausschliefslich zu thun; denn nur Jesu eigenes Lehren und Wirken, von seinem öffentlichen Auftreten an, kommt in Betracht, so wir bestimmen wollen, was er selbst von sich und seiner Person gelehrt, und welche Überzeugung er demnach von seiner eigenen Natur und seinem Wesen gehabt haben müsse. Die nächste Frage also bleibt unbedenklich die: Haben wir wirklich Jesu eigene Worte in unsern Evangelien so genau vor uns, dafs mit Sicherheit daraus sein eigenes Bewufstsein von sich erkannt werden kann? Die Antwort ergiebt sich aus gründlicher Kenntnifs und genauer Vergleichung der evangelischen Berichte. Lucas erklärt (c. 1, 1—4.), dafs er ἀκριβῶς, also mit Genauigkeit, die ganze Geschichte Jesu von Anfang an verfolgt habe, und zwar so, wie er sie von Au-

genzeugen und Dienern des Wortes selbst in Erfahrung gebracht, und dafs es ihm dabei um die Zuverlässigkeit der Worte und Dinge (λόγων ἀσφάλειαν) zu thun gewesen sei. Matthäus und Marcus aber stimmen, was die Worte Jesu selbst betrifft, mit ihm bis auf kleine und unwesentliche Abweichungen vollkommen überein, ja von dem Ersteren ist es sogar wahrscheinlich, dafs sein ursprüngliches Werk nur eine Sammlung der Aussprüche und Reden Jesu (τὰ λόγια τοῦ κυρίου, Euseb. III, 39.) enthalten habe; wefshalb dieselben auch noch jetzt bei ihm in Gruppen zusammengestellt erscheinen (vgl. Matth. c. 5—7. c. 13.). Achten wir nun aber auf jene kleinen, unwesentlichen Abweichungen, die in den Relationen von Jesu eigenen Worten bei den drei ersten Evangelisten vorkommen, so zeigt sich überall, wie das bei treuen, wahrhaftigen Berichterstattern noch täglich vorkommt, dafs sie zwar in Einzelnheiten von untergeordneter Bedeutung von einander abweichen, dafs aber in dem Kern und Wesen des Gehörten und von ihnen Wiedererzählten durchaus Übereinstimmung herrscht. Wir können daher mit Zuversicht darauf bauen, dafs wir Jesu Worte überall dem Wesen und der Sache nach wirklich vor uns haben, und wenn wir dafür noch eines besondern Beweises bedürften, so wäre es gerade die merkwürdige Thatsache, dafs selbst bei den Verheifsungen Jesu von den letzten Dingen, welche die Jünger in jüdisch-messianischer Weise verstanden und auf eine baldige Wiederkunft Christi bezogen, ihre gewissenhafte Treue mitten unter den Aussprüchen Jesu, welche ihre eigene Erwartung zu begünstigen und zu bestätigen scheinen, doch auch solche nicht verschweigt, welche diese ihre Erwartung als unrichtig zurückweisen und ausschliefsen (vgl. Matth. 24, 6. 14. 36. Marc. 13, 7. 32. Luc. 21, 24.). Eben an diesem Beispiele zeigt sich aber auch, inwieweit die persönliche Auffassung und Meinung der Referenten mitspricht und ihren Einflufs geltend macht, ohne dafs die historische Treue dadurch aufgehoben erscheint. Eine viel wichtigere Frage dagegen ist die, wie die unläugbare Verschiedenheit der Johanneischen Darstellung von der der Synoptiker zu fassen und zu

beurtheilen sei, und ob hier wirklich Gründe vorhanden sind, der einen den Vorzug vor der andern zu geben. Dafs Rationalisten die Darstellung Jesu bei den Synoptikern unbedenklich für die richtigere halten, eben weil sie ihre eigene Vorstellung von der Person Christi leichter darin wiederzufinden oder damit vereinigen zu können glauben, kommt natürlich hier nicht in Betracht. Die Verschiedenheit ist da, und es frägt sich hier nur: Schliefst die eine Darstellung die andere aus, oder ergänzt nur die eine die andere, und haben beide gleiche Ansprüche auf historische Wahrhaftigkeit und Treue? Nun spricht der ganze Charakter des vierten Evangeliums, sowie das uns bekannte Gemüth des Johannes offenbar dafür, dafs er das Bild des Erlösers, das die Synoptiker geben, nicht blofs vervollständigen, sondern gerade so wiedergeben will, wie es sich seinem Herzen mit unvertilgbaren Zügen eingeprägt hatte. Er will Seiten in der Natur und dem Wesen des Erlösers hervorheben, welche die übrigen Evangelisten nicht so beachtet hatten, da ihnen die Empfänglichkeit dafür weniger eigen war, die sich aber gerade seinem Gemüthe unvertilgbar eingedrückt und ihm unvergefslich geblieben waren, und nach denen seine eigene Überzeugung von der Person seines Meisters sich erst gebildet hatte. Nicht umgekehrt also läfst er den Erlöser sprechen, was er von ihm denkt, sondern sein Denken flofs erst aus dem, was er vom Erlöser gehört, und was sein für das Geistige und Höhere mehr empfängliches und liebendes Gemüth als unverlierbares Eigenthum in sich aufgenommen hatte. Dafs dem so ist, zeigt schon eine unbefangene und genaue Vergleichung seiner Darstellung Christi mit der bei den Synoptikern; denn die wesentliche Gleichheit in der Grundanschauung von der Person Christi läfst sich in beiden Darstellungen durchaus nicht verkennen. Auch die Synoptiker schreiben keineswegs dem Erlöser eine blofs menschliche Natur zu; schon Stellen wie Matth. 11, 27. 12, 28. 28, 18—20. 26, 53. setzen das aufser Zweifel. Dafs sie aber die höhere Natur Christi nicht so entschieden und häufig hervorheben, und dafs sie dieselbe scheinbar auf eine andere Quelle, als Johannes, zurückfüh-

ren, das gehört gerade ihrer eigenthümlichen Ansicht und Auffassung an, und diese wird nicht verkannt werden, sondern zu ihrem vollen Rechte gelangen, wenn wir die Lehre der Apostel von der Person Christi näher in's Auge fassen. Hier haben wir uns nur über die Alternative zu erklären: Entweder ist auch der Bericht des Johannes historisch, und seine Relation der Worte Jesu gehört wesentlich dazu, um ein vollständiges Bild vom Erlöser zu erhalten, oder sein Bericht ist unhistorisch und in den wesentlichsten, Jesu zugeschriebenen Äufserungen unzuverlässig und falsch. Diefs Letztere nehmen unbedenklich die an, welche die Johanneische Darstellung Christi mit ihrer religiösen Überzeugung nicht zu vereinigen wissen, und die heftigsten Angriffe auf die Ächtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums kommen gerade von dieser Seite. Denn ein Ausweg existirt hier nicht. Hält man den Johannes für ächt und historisch, so ist über die Person Christi völlig entschieden. Wir erklären uns unbedenklich für diese Ansicht; denn hätte Johannes die Aussprüche Jesu nur nach seiner individuellen und irrthümlichen Überzeugung gemodelt, so träfe unwidersprechlich den Erlöser die Schuld, dafs er sich einen Jünger gewählt, der ihn zu verstehen völlig unfähig gewesen, ja dafs er den unter seinen Jüngern am meisten geliebt, der ihn am wenigsten verstanden. Nun aber erklärt der Erlöser selbst, und zwar in den feierlichsten Augenblicken seines Lebens, in dem Gebet vor seinem Tode, dafs seine Jünger ihn wahrhaftig erkannt hätten (Joh. 17, 7. 8. 12. 16. 25.), und bittet den Vater, dafs er sie in der Wahrheit erhalte und heilige (Joh. 17, 11. 17.). Dazu aber auch nur irgend etwas noch hinzuzufügen, halten wir für völlig überflüssig.

Haben wir also nach dem Allen die Worte des Erlösers selbst als so zuverlässig und treu uns erhalten anzusehen, wie es nur irgend bei historischen Relationen der Fall sein kann, so ergiebt sich von selbst, dafs, um sie richtig zu verstehen, auch Rücksicht zu nehmen ist auf den ganzen Ideenkreis und die Bildung seiner Zuhörer und insbesondere seiner Jünger; denn um verstanden zu werden, mufste der

Herr sich oft zu ihrer Fassungskraft herablassen; er wählte oft Ausdrücke und Redeformen, die ihrer jüdisch-messianischen Erwartung entsprachen, und gab in ihrer Hülle ihnen oft die Wahrheit, die sie rein und unverhüllt noch nicht zu tragen vermochten (Joh. 16, 12.). Diese Hülle und Einkleidung haben wir daher immerdar wohl zu unterscheiden von dem Kern und Wesen solcher Aussprüche des Herrn, und wir werden uns dabei leiten lassen müssen von den hellen und klaren Aussprüchen, die unverhüllt denselben Gegenstand, dieselbe Wahrheit betreffen und ausdrücken. Sollten dagegen diese letztern nicht immer vorhanden sein, so werden wir uns vorsichtig nach Analogien umsehen und sie anwenden müssen, um wenigstens annäherungsweise, wenn nicht völlig, den wahren Sinn der Worte Jesu zu treffen. Ebenso gewifs aber wird Rücksicht zu nehmen sein auf die morgenländische, bilderreiche Sprache überhaupt, die der Herr oft redet, und die, mit abendländischem, kaltem Verstande aufgefafst, zu den wunderlichsten Vorstellungen und Begriffen geführt hat und führen mufs. Auch hier wird überall der Kern und das Wesen der Sache zu suchen sein; aber es ist dabei nicht leichtsinnig über das gewählte Bild hinwegzuschlüpfen, wie das so oft geschieht, indem man dasselbe auf die oberflächlichste Weise deutet und den oft tiefen Sinn desselben vollständig verkennt und verflacht.

Haben wir uns so nun über die Grundsätze und Ansichten ausgesprochen, die uns bei der ganzen Untersuchung leiten werden, so treten wir jetzt unserer Aufgabe näher. Lutz in seiner biblischen Dogmatik geht bei der Lehre von der Person Jesu von dem an sich gewifs richtigen Gedanken aus, dafs das Selbstbewufstsein Jesu von sich vor Allem aufzusuchen und zu bestimmen sei, da alles Urtheilen und Schliefsen aus einzelnen Aussprüchen desselben, alles Combiniren dieser und seines Handelns immer wieder von dem Geiste abhange, mit welchem Einer immer nur von aufsen her zur Betrachtung hinzutrete, und nach der Verschiedenheit dieses Geistes liefsen sich, wie die Erfahrung beweise, die Aussprüche Jesu sehr verschieden deuten (Lutz, S. 286.). Wenn derselbe nun aber selbst aus den

Aussprüchen Jesu über sich wieder einzelne herausgreift und darin das Selbstbewufstsein Jesu von sich ausgesprochen findet (Joh. 5, 19. 20. 8, 50. 10, 36., vergl. mit Luc. 2, 49.), so entgeht er selbst dem Vorwurfe nicht, dafs er einzelne Aussprüche Jesu nur nach seinem Geiste und Standpunkte deute und damit die andern dann wieder je nach seinem Sinne in Verbindung bringe. Nach den oben citirten Stellen nämlich, wozu er noch Joh. 9, 4. 5. 4, 34. Matth. 5, 16. fügt, findet er das unterscheidende Selbstbewufstsein Jesu nur in seiner vollkommenen Willensreinheit, und aus dieser leitet er dann alles Übrige in der Natur und dem Wesen Jesu ab. Weil derselbe diese Reinheit und Vollkommenheit des Willens gehabt, habe er sich verschieden gefühlt von der ganzen Menschheit, habe er sich Eins gewufst mit dem Vater, habe er eine vollkommene Erkenntnifs Gottes gehabt, denn diese hange von der Reinheit des Willens ab, ja habe er auch auf seine ideale oder rathschlüfsliche Präexistenz bei Gott geschlossen und sich eine solche beigelegt (S. 288 ff.). Ob damit das wirkliche Selbstbewufstsein Jesu richtig bezeichnet ist, möchte mindestens doch sehr zweifelhaft erscheinen, und Alles, was Lutz sonst noch Treffliches über die Bestimmung und das Werk Jesu, über den Glauben an ihn u. s. w. sagt, kann unmöglich die Richtigkeit seiner oben angegebenen Bestimmung beweisen. Unserer Ansicht nach kommt Alles darauf an, das Selbstbewufstsein des Erlösers überhaupt nicht aus einzelnen Aussprüchen desselben, abgesehen von den übrigen, bestimmen zu wollen, denn dann sind Irrthümer und Fehlschlüsse kaum zu vermeiden. Will ich wissen, wer Jemand ist, und wofür er sich selbst nach seiner innersten Überzeugung hält, so mufs ich ihn erst ganz und vollständig hören, nicht einzelne seiner Worte herausgreifen und danach schon das Endurtheil fällen wollen, was er selbst von sich denke. Mit seinen Worten aber mufs ich dann auch sein Leben und sein Wirken, sofern seine ganze Seele sich darin spiegelt, zu überblicken im Stande sein, und verbinde ich diefs dann mit dem Gehörten, so wird der Schlufs auf die Persönlichkeit selbst, sowie auf das Bewufstsein, das in ihm selbst lebte und webte, nicht leicht

ein Fehlschlufs werden können. Wenden wir diefs nun auf die Person des Erlösers an, so werden wir nothwendig erst ihn ganz über sich selbst und sein Werk hören müssen, ehe wir den Schlufs auf seine ganze Persönlichkeit wagen dürfen. Erst am Ende unserer Untersuchung wird es daher vollständig und entschieden vor unsern Augen dastehen, für welch eine Person der Herr sich selbst gehalten und erklärt, und welch ein Bewufstsein er also von sich und seinem Wesen in sich getragen habe.

Danach wird unsere Untersuchung denn folgende vier Fragen nach einander zu beantworten haben: 1) Wie erklärt sich der Erlöser selbst über seine Natur und sein Wesen? 2) Wie über seine Bestimmung und sein Werk? 3) Welchen Glauben fordert er defshalb von den Menschen? und 4) Wie setzt er die messianischen Hoffnungen seiner Zeit mit sich und seinem Werk in Beziehung?

Gehen wir jetzt an die Beantwortung dieser Fragen!

§. 19.

I. Christi eigene Erklärung über seine Natur und sein Wesen.

Da wir zuletzt die messianische Hoffnung der Juden, wie sie zu Christi Zeit sich ausgebildet hatte, näher kennen gelernt haben, so möchte es Manchem als die natürliche Förderung einer historischen Entwickelung erscheinen, jetzt also weiter fortzuschreiten, dafs wir den innigen Zusammenhang jener Hoffnung mit der Lehre und dem Werke Christi entwickelten, oder, um deutlicher zu reden, dafs wir zeigten, wie Christus jene Erwartung der Juden nun auf sich angewandt, nur nach ihr von sich und seiner Person geredet und gelehrt, und wie er demnach, so zu sagen, nur das natürliche Product geschichtlicher Antecedentien oder Factoren gewesen; und einer oberflächlichen Betrachtung möchte es nicht schwer werden, auf diesem Wege die Alles überragende und in jeder Beziehung aufserordentliche Erscheinung Christi in die natürliche Entwickelung der Zeit und ihrer Bildung herabzuziehen. Allein die Person Christi

ist von so eigenthümlicher Art, sein Werk übersteigt so sehr alles Ahnen und Hoffen seiner Zeitgenossen selbst, dafs wir vor Allem erst über ihn selbst und sein Wesen klar werden müssen, ehe wir daran denken können, ihn und seine Erscheinung in die geschichtlich gegebenen Verhältnisse einzureihen oder seine Beziehung zu ihnen zu begreifen. Wir suchen daher zuerst von ihm selbst Aufschlufs darüber zu erhalten, was er seinem innersten Wesen und seiner Natur nach gewesen.

Wir fragen zunächst also:

1) Wie erklärt er sich selbst über sein menschliches Dasein?

Achten wir auf Alles, was er selbst über sein Wesen als Mensch spricht, so leuchtet ein, dafs er sich selbst vollkommen als Mensch fühlte und alle wesentlichen Bedingungen menschlicher Existenz in sich vereinigte. Von besonderer Wichtigkeit ist hier zunächst seine Erklärung, in der er sich ausdrücklich einen *ἄνθρωπος* nennt. Denn er spricht zu den Juden: „Nun aber sucht ihr mich zu tödten, **einen Menschen,** der ich zu euch die Wahrheit geredet" (Joh. 8, 40.). Gerade beim Johannes finden wir diese Erklärung, und es ist wohl zu beachten, dafs sich der Erlöser nirgends auf gleich bestimmte Weise *θεός* nennt; wefshalb die unbiblische, wenngleich kirchliche Bezeichnung Christi als *θεάνθρωπος* nicht blofs von jeher Anstofs erregt, sondern auch wirklich zu falschen, d. i. unbiblischen, Vorstellungen Veranlassung gegeben hat. Die biblische Wahrheit, die mit dem Worte wirklich ausgedrückt werden kann, und die uns später erst klar werden wird, ist daher immer wohl zu unterscheiden von dem Wortsinne, den die Kirchenlehre damit verbindet. Wie aber Christus sich einen *ἄνθρωπος* nennt, so erwähnt er auch bestimmt seine menschliche Geburt, denn er sagt: *εἰς τοῦτο γεγέννημαι*, dazu bin ich geboren (Joh. 18, 17.). Seinen Körper aber nennt er selbst Fleisch und Bein (*σάρκα καὶ ὀστέα*) (Luc. 24, 39.), sowie er seine Füfse, Hände und Seite (*τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, τὴν πλευράν μου*) seinen Jüngern als etwas Greifbares bezeichnet (Luc. 24, 39. Joh. 20, 20. 27.). Be-

achtungswerth ist, dafs diefs der Herr gerade nach seiner Auferstehung thut, sodafs also von einem verklärten Körper, den er nach seiner Auferstehung schon gehabt, hiernach gar nicht die Rede sein kann. In demselben Sinne fassen wir daher auch die bekannte Stelle: *Μή μου ἅπτου*, rühre oder fasse mich nicht an (Joh. 20, 17.); denn Maria, zu der der Auferstandene spricht, ist, da sie ihn plötzlich erkennt, niedergesunken, um ihn als einen aus der andern Welt zurückgekehrten Geist anzubeten und seine Kniee zu umfassen; daher der Zusatz vom Erlöser mit dem bezeichnenden *γάρ*, „denn noch bin ich nicht aufgestiegen zu meinem Vater." Die Berührung, meint also der Erlöser, ist unnöthig; denn ich bin noch kein Geist (vgl. Luc. 24, 37.). Hatte er aber auch nach seiner Auferstehung noch einen irdischen, menschlichen Leib, und fordert er defshalb selbst Speise von seinen Jüngern (*Ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε;* Luc. 24, 41.): so fehlt es um so weniger in seinem Leben vor seinem Tode an Beispielen, wonach er leibliche Bedürfnisse von sich ausspricht. Wir erinnern nicht blofs an das *διψῶ*, mich dürstet (Joh. 19, 28.), am Kreuze, sondern auch an seine Worte: *Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσι, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις· ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ* (Matth. 8, 20.). Ebenso aber, wie von seinem menschlichen Leibe, spricht er auch von seiner *ψυχή* und seinem *πνεῦμα* und drückt seine menschlichen Gefühle und Gemüthsbewegungen aus. Die Sehnsucht seines Herzens spricht sich aus in den Worten: *Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν* (Luc. 22, 15.). Die Betrübnifs seiner Seele hören wir in der Klage: *Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου* (Matth. 26, 38.), sowie in dem Zusatze: *Μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ*, und nicht minder in dem schmerzlichen Vorwurf: *Οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ;* (Matth. 26, 40.). Stärker noch drückt sich die Erschütterung seines Gemüthes aus in den Worten: *Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται* (Joh. 12, 27.), sowie das Gefühl gänzlichen Verlassenseins in dem Schmerzensausruf: *Ἠλί, Ἠλί, λαμὰ σαβαχθανί;* (Matth.

27, 46.). Sein menschliches Mitgefühl aber zeigen seine Worte: *Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέρας τρεῖς προσμένουσί μοι, καὶ οὐκ ἔχουσι, τί φάγωσι· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ* (Matth. 15, 32.). Die tiefste Wehmuth aber erkennen wir in seiner schmerzlichen Klage über Jerusalem: *Ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ἐπισυνάγει ὄρνις τὰ νοσσία ἑαυτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε;* (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34., vgl. Luc. 19, 41.). Sind diefs Alles aber Zeugnisse von einem durchaus menschlich fühlenden Herzen, so schreibt der Herr selbst auch diese *καρδία* sich ausdrücklich zu, und zwar an der Stelle, wo er von seinen menschlichen Tugenden, nämlich seiner Sanftmuth und Demuth, spricht; denn er sagt: *Πρᾷός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* (Matth. 11, 29.). Welche Herrschaft er aber gerade über diese *καρδία* hatte, zeigen vor Allem seine Worte und sein Benehmen, als Judas ihm mit dem verrätherischen Kusse nahete (Luc. 22, 48. Matth. 26, 50.), und als einer der Gerichtsdiener ihm einen Backenstreich gegeben (Joh. 18, 23.). Eben darauf aber, dafs er so durchaus menschlich fühlte und ein Mensch war, wie wir, beruhet die tiefe Berechtigung seiner Forderung an Alle: *Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ*, lernet von mir! (Matth. 11, 29.). Denn das höchste Ideal der Menschheit, das wir in ihm erblicken, die Liebe in ihrer höchsten Vollendung gegen Gott sowohl, als gegen die Menschen (Joh. 8, 29. 4, 34. 15, 9. 10. 13. Luc. 23, 34.), hat nur darum Sinn und Bedeutung für uns als Alle verpflichtendes Vorbild, dafs er vollkommen unseres Geschlechtes war und unserer Natur theilhaftig gewesen, und dafs er daher auch, gleich uns, in jeder Noth, wie in jeder Anfechtung des Lebens, in Gott allein Kraft und Muth und Siegesgewifsheit gefunden. Darum seine Dankgebete (Joh. 11, 41. Matth. 11, 25.), seine Bittgebete (Matth. 26, 39. 42. 44. Marc. 14, 36. Luc. 22, 43.), seine Fürbitten (Joh. 17, 1. 5. 9. 11. 15. 17. u. s. w., vgl. Luc. 22, 32.), sowie am Kreuze sein letztes Wort: *Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου* (Luc. 23, 46.). Verlangt er daher wiederholt von den Seinen ein *ἀκολου-*

θεῖν, ein Nachfolgen seines Vorbildes (Matth. 16, 24. Luc. 9, 23. Marc. 8, 34. Joh. 12, 26. Matth. 10, 38.), so liegt die Kraft und Gewalt dieses Wortes nach ihrem letzten Grunde in der vollkommenen Menschlichkeit seines Wesens, dem nachzufolgen eben darum der ganzen Menschheit möglich ist. Eben diese absolute Forderung des ἀκολουθεῖν von Seiten des Herrn führt uns aber auf eine Eigenthümlichkeit seines menschlichen Daseins, die zwar von Vielen geläugnet, aber nichts desto weniger durch die eigenen Aussprüche des Herrn über allen Zweifel erhoben wird. Es ist diefs seine vollkommene Sündlosigkeit, durch die er sich von allen Menschen unterschieden weifs.

Zunächst ist dabei wohl zu beachten, dafs ein *förmlicher* Beweis der absoluten Sündlosigkeit Jemandes überhaupt nicht zu führen ist, also auch für Christus nicht existiren kann; denn es führt das auf ein Gebiet, das dem sterblichen Auge völlig verschlossen ist. In das Heiligthum des Herzens Jemandes zu blicken, so dafs alle Regungen desselben offen vor uns daliegen, ist uns versagt; und doch müfsten wir gerade so Jemanden durchschauet, und zwar in jedem Augenblicke seines Lebens durchschauet haben, um ihm Sündlosigkeit zusprechen zu können. Es gehört daher auch die Sündlosigkeit Jesu nur in das Gebiet des Glaubens; aber dafs dieser Glaube auf gutem, festem Grunde ruhet, eben das nachzuweisen, ist hier unsere Aufgabe.

Schon dafs er sich selbst, wie wir gesehen haben, als Vorbild für Alle hinstellt, weist auf ein Bewufstsein sittlicher Reinheit hin, das um so stärker in's Gewicht fällt, da der Herr den Grundsatz, der auch auf dem sittlichen Gebiete Geltung *hat*, ausspricht: „Es kann doch nicht ein Blinder einem Blinden den Weg weisen?" (Luc. 6, 39., vgl. v. 40.). Dazu kommt, dafs er, der die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und die Bufse von Allen fordert, die Theil haben wollen an seinem Reiche, der in dem Gleichnifs vom betenden Zöllner und Pharisäer das reuige Gefühl und Bekenntnifs der eigenen Sünde zur Hauptsache macht (Luc. 18, 9—14.), der in dem Dünkel und der Verblendung der Pharisäer, die sich selbst für gerecht hielten, den Hauptgrund

ihrer Verwerfung findet (Luc. 5, 31—32. Matth. 10, 8. Marc. 2, 17. Luc. 15, 7.), von sich selbst mit keiner Sylbe auch nur die leiseste Andeutung eines Schuldbewufstseins giebt, ja in dem feierlichen Gebete vor seinem Tode (Joh. c. 17.) bei aller Unterwerfung und Demuth vor dem Vater keine Spur eines solchen Gefühles blicken läfst. Wenn also er, der da lehrte, Keiner solle sich vermessen, gerecht zu sein (Luc. 18, 9.), auf sich selbst diesen Grundsatz nicht anwandte, so liegt der Schlufs, dafs er sich selbst müsse rein gefühlt und eine Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschennatur gemacht haben, mindestens sehr nahe. Dieser Schlufs aber erhält noch eine weit stärkere Kraft durch die Thatsache, dafs er selbst Sünden vergiebt. Denn hätte er für sich selbst das Bedürfnifs einer Sündenvergebung gefühlt, so konnte der Gedanke, Andern Sünden zu vergeben und sich somit eine Heiligkeit, gleich der göttlichen, zuzuschreiben, nicht in sein Herz kommen. Das Sündenvergeben von seiner Seite setzt nothwendig voraus, dafs ihm selbst eben keine Sündenvergebung nöthig war. Denn die Worte: *Θάρσει, τέκνον, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου* (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20.), sind keineswegs ein blofses Versprechen, ein Trost, Gott werde sie vergeben, sondern sie enthalten die gewisse Vergebung selbst; wefshalb auch die Pharisäer bei sich selbst sprechen: „Dieser lästert" (Matth. 9, 3.), und beim Marcus: „Warum redet dieser also Lästerungen? Wer kann Sünden vergeben, als Einer, Gott?" (Marc. 2, 7., vgl. Luc. 5, 21.). Der Erlöser durchschauet diese Gedanken, und um den Pharisäern ein augenfälliges Zeugnifs seiner höheren Macht, die auch Sünden vergeben könne, zu geben, heilt er den Gichtbrüchigen durch sein blofses Wort. Es ist also die Sündenvergebung, die ja der Heilung voraufgeht, nicht, wie Manche die Sache haben fassen wollen, identisch mit der Heilung selbst, sofern Krankheiten von den Juden allgemein als Sündenstrafen angesehen wurden, so dafs Aufhebung dieser Sündenstrafen, d. i. Heilung, mit der Zusicherung der Vergebung vom Erlöser gemeint sei; sondern wie der Herr die Pharisäer durchschauet, so hat er zuvor auch den Seelenzustand des Kran-

ken erkannt und vollzieht erst die sittliche Bedingung der äufsern Hülfe, die er dann durch seine Wunderkraft folgen läfst. Dieser Blick des Erlösers in das Innere zeigt sich auch bei der Sündenvergebung, die er dem Weibe ertheilt, das seine Füfse mit ihren Thränen benetzt und salbt (Luc. 7, 38.). Auch ihr sagt er: *Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι* (v. 48.). Sind aber alle diese Zeugnisse für Jesu Sündlosigkeit nur negativer Art, so fehlen doch auch durchaus die positiven Aussprüche von ihm dafür nicht. So sagt er, dafs er allezeit das seinem Vater Wohlgefällige, d. i. seinen Willen, thue (*Ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε*) (Joh. 8, 29.). Hier liegt in dem *πάντοτε ποιεῖν* offenbar das Gefühl beständiger Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters. Darum verlangt er von seinen Jüngern, dafs sie seine Gebote halten, *καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ* (Joh. 15, 10.). Indem er hier sich seinen Jüngern zum Muster hinstellt, spricht er in dem *τετήρηκα τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου* eine Beobachtung der göttlichen Gebote von sich aus, die ein Gefühl der Verschuldung vollständig ausschliefst. Wenn er aber noch bestimmter sagt: *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα* (Joh. 14, 9.), so wird Niemand darin eine blofs intellectuelle Vollkommenheit erblicken wollen, die der Erlöser sich zuschreibt; denn wie das *ὁρᾶν* im biblischen Sprachgebrauch, und gerade auch beim Johannes, nie ohne die sittliche Wirkung intellectueller Erkenntnifs gedacht wird (1 Joh. 3, 2. 6. 3 Joh. v. 11., vgl. Matth. 5, 8.), so auch hier. Christus bezeichnet sich hier als das vollkommene Ebenbild Gottes, so dafs, wer ihn ganz, d. i. in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und Vollkommenheit, erkennt und durchschauet, Gottes eigenes Bild damit vor Augen hat und ihm ähnlich wird. Eine Menschennatur aber, an der noch irgend eine sündliche Schwachheit sich fände, könnte nimmermehr oder nur in der äufsersten Verblendung sich so mit Gott vergleichen oder ihm gleich setzen. Sagt daher der Herr: *Εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν· καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν* (Joh. 14, 7.), und kurz vorher: *ἐγώ*

εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ (v. 6.), so schreibt er sich damit neben der vollkommensten intellectuellen Kenntnifs auch eine moralische Vollkommenheit zu, der auch der leiseste Anhauch der Sünde fehlen mufs. Was wir hier aber aus seinen Worten nothwendig schliefsen, spricht er selbst in den viel gekannten und gemifsdeuteten, aber nichts desto weniger ganz klaren Worten aus: Wer von euch überführt mich einer Sünde? (*τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;*) (Joh. 8, 46.) Dafs Alles hier auf das Wort *ἁμαρτία* ankommt, ist klar. Der Zusammenhang scheint, aber scheint auch nur, die Bedeutung von Betrug oder Lüge zu rechtfertigen; denn der Herr spricht zu den Juden, dafs sie von ihrem Vater, dem Teufel, gelernt, der nicht in der Wahrheit bestanden, sondern die Lüge geredet, denn in ihm sei keine Wahrheit, sondern er sei ein Lügner und ein Vater der Lüge. „Ich aber," fährt der Erlöser fort, „sage die Wahrheit, und darum glaubt ihr mir nicht. Wer von euch überführt mich einer Sünde?" So meint man denn, *ἁμαρτία* sei hier offenbar soviel als *ψεῦδος*. Niemand könne den Erlöser einer Unwahrheit oder Lüge überführen. Allein wenn auch der Zusammenhang diese Bedeutung von *ἁμαρτία* zu fordern scheint, so spricht dagegen laut und ohne Widerrede der constante Sprachgebrauch von *ἁμαρτία* in der ganzen Schrift. Überall heifst es wirklich Sünde, und nicht Lüge oder Betrug oder blofs Unwahrheit. Jene Bedeutung mufs daher auch hier gelten. Die *ἁμαρτία* ist das Genus und schliefst das *ψεῦδος* als Species in sich. Weil das ganze Genus fehlt, so ist auch die einzelne Species nicht vorhanden. Das ist der offenbare Sinn der Worte. Weil überhaupt keine *ἁμαρτία* in Christo zu finden, so kann auch von einer Lüge oder einem Betruge bei ihm keine Rede sein. Der Herr erweitert also mit dem einen Worte *ἁμαρτία* den ganzen Begriff, von dem er bisher gesprochen, und drückt mit seiner Frage die bestimmte Gewifsheit von sich aus, dafs Niemand sei, der einer Sünde überhaupt ihn zeihen könne. Das aber konnte er nur sagen, weil sein eigenes Gefühl ihn vollkommen

freisprach. Ist dem aber so, so wird auch seinen Worten, die er gleichfalls gerade in Bezug auf sich selbst spricht: *Οὗτος ἀληθής ἐστι, καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*, dieser ist wahrhaftig, und kein Unrecht ist in ihm (Joh. 7, 18.), das gleiche Bewufstsein zum Grunde liegen. Wohl hat man auch hier das Wort *ἀδικία* für *ψεῦδος* nehmen wollen und gemeint, es entspreche dem hebräischen שֶׁקֶר (Hiob 36, 4.) oder רְמִיָּה (Ps. 52, 4.) oder מִרְמָה (Micha 6, 11.), da ja der Gegensatz gegen das voraufgehende *ἀληθής* darauf entschieden hinweise. Auch Meyer (s. den Commentar zu dieser Stelle) will es daher nur mit Unredlichkeit, welche böse Absichten hinter gutem Scheine berge, übersetzen. Allein erstlich kommt auf die ungenaue Übersetzung der Septuaginta, welche jene hebräischen Worte mit *ἀδικία* wiedergeben, hier nichts an, wenn wir den neutestamentlichen Sprachgebrauch des Wortes suchen; sodann aber gilt auch dieser hier nicht überhaupt, sondern es frägt sich, wie gerade unser Verfasser, d. i. Johannes, jenes Wort gebraucht. Nun aber kann darüber kaum noch irgend ein Zweifel herrschen, wenn wir die Worte hören: „So wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, dafs er uns die Sünden vergiebt und uns von aller Ungerechtigkeit (*ἀπὸ πάσης ἀδικίας*) reinigt" (1 Joh. 1, 9.). Hier ist *ἀδικία* offenbar weder Betrug oder Lüge, noch Unredlichkeit, sondern synonym mit dem zwei Mal gebrauchten *ἁμαρτία*. Daher desselben Johannes Worte: *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστί* (1 Joh. 5, 17.). Wenn nun aber der Herr sich jede *ἀδικία*, d. i. jedes Unrecht, abspricht, so ist damit auch gesagt, dafs keine Unredlichkeit in ihm gewesen; es ist also auch hier mit dem ganzen Genus die einzelne Species abgewiesen. Das Genus aber, die *ἀδικία*, ist dasselbe, was Johannes auch *ἀνομία* nennt, und worin er gerade das Wesen der Sünde, d. i. der *ἁμαρτία*, sieht; denn er sagt: *Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* (1 Joh. 3, 4.). Haben wir aber hiernach hinlänglich Zeugnifs, dafs der Erlöser nach seinen eigenen Worten sich weder einer *ἁμαρτία*, noch einer *ἀδικία* bewufst gewesen,

so ist seine Sündlosigkeit, wenn wir anders seinen Worten glauben, uns so gewifs erwiesen, als nur irgend etwas, das in das Gebiet des Glaubens fällt, es uns jemals sein kann.

Dafs gegen die Sündlosigkeit Jesu vielfache Einwendungen erhoben worden, ist bekannt; sie richten sich nicht blofs gegen die angeführten Zeugnisse des Erlösers, die man exegetisch zu beseitigen sucht, sondern gegen die ganze Darstellung Christi in den Evangelien überhaupt, sowie gegen die Möglichkeit, dafs ein, mit einer menschlichen Natur begabtes, Wesen völlig frei von aller Sünde gewesen sein könne. Eben weil man diese Möglichkeit läugnet, ist man gegen die historischen Zeugnisse für die Sündlosigkeit Jesu von vorn herein eingenommen. Wir haben uns also über diese Möglichkeit zuerst zu erklären. Noch Niemand hat nachzuweisen vermocht, dafs die Sünde nothwendig zur menschlichen Natur gehöre. Nur die Erfahrung hat man dafür anführen können und kommt immer wieder auf sie zurück. Allein in der Person Jesu erblicken wir eben einen Menschen, der von der ganzen erfahrungsmäfsigen Menschheit sich unterscheidet. Das Gefühl dieses Unterschiedes trägt er in sich und spricht es offen aus. Es müfste also nachgewiesen werden, dafs eben ein solcher Unterschied eine Unmöglichkeit sei, und da stehen wir denn an der Grenze all unseres Wissens; denn Niemand kann *a priori* beweisen, dafs Freiheit von Sünde die Menschennatur aufhebe. Im Gegentheil, unser eigenes Gefühl bei jeder Sünde und jedem Unrecht sagt uns, dafs ein Zustand ohne Sünde möglich sein mufs, und dafs wir durch eigene Schuld uns fort und fort und von Anfang an darum gebracht haben. Es ist daher nicht blofs nichts Undenkbares, sondern es ist von dem eigensten Gefühle selbst wahrscheinlich gemacht, ja gefordert, dafs ein Mensch ohne Sünde existiren kann. Wohl ist ein solcher dann ein Ideal der Menschheit, aber eben als solches giebt sich der Erlöser, und so gewifs wir ein solches Ideal denken können, ebenso gewifs, sollten wir meinen, mufs die Möglichkeit seiner Realisirung zugegeben werden. In Christus nun sehen wir es historisch verwirklicht, und so gewifs wir die Sonne nicht läugnen mögen, wenn sie uns in's Ange-

sicht scheint, ebenso wenig können wir zweifeln an der Herrlichkeit Christi, wenn sie uns in's Herz hinein leuchtet. Aber man sieht nicht oder will nicht sehen, für welch ein Wesen sich der Herr selbst giebt, und dann wird es leicht, auch Gründe gegen seine Sündlosigkeit aufzufinden. Dieselben lassen sich im Allgemeinen in zwei Classen theilen; die einen sind exegetischer, die andern philosophischer Art. Beschäftigen wir uns zunächst mit den ersteren als den wichtigern!

An der Spitze aller exegetischen Gegengründe*) steht die Stelle Matth. 19, 17. (vgl. die Parallelstellen Luc. 18, 19. Marc. 10, 18.), wo der Herr spricht: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, aufser Einer, Gott (τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός). Hier, meint man, spreche Jesus selbst es aus, dafs er nicht völlig rein und gut, also nicht ohne Sünde gewesen, denn diefs Prädicat gebühre einzig und allein Gott. Allein dafs der Schein hier trügt, wird sich aus dem Folgenden unzweifelhaft ergeben. Das Wort ἀγαθός ist hier nicht in seinem gewöhnlichen Sinne, sondern offenbar in prägnantem gebraucht; denn wäre diefs nicht der Fall, so widerspräche der Herr sich geradezu im Gebrauche des ἀγαθός selbst. Er schreibt einzelnen Menschen nicht blofs eine καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή zu (Luc. 8, 15.), sondern nennt sie selbst ἀγαθοί. So sagt er, dafs Gott seine Sonne aufgehen lasse ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθούς (Matth. 5, 45.), sagt ferner: Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά (Matth. 12, 35. Luc. 6, 45.), führt in dem Gleichnifs von der königlichen Hochzeit an, dafs die Knechte ausgingen und zusammenbrachten πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς (Matth. 22, 10.), ja redet endlich in der Parabel von den anvertrauten Centnern jeden der beiden ersten Knechte also an: Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ (Matth. 25, 21. 23.), und ebenso in dem Gleichnifs von den anvertrauten Pfunden den ersten Knecht: Εὖ, ἀγαθὲ δοῦλε

*) Wir folgen hier in ihrer Aufzählung meist dem Lutz, S. 294 ff., ohne jedoch seine Widerlegungen überall zu den unsrigen machen zu können.

(Luc. 19, 17.). Gerade diese Anrede mit dem ἀγαθέ aber ist es, die der Herr in unserer Stelle entschieden von sich zurückweist; denn Einer aus der Volksmenge war herangetreten und hatte ihn: Διδάσκαλε ἀγαθέ (Matth. 19, 16.), angeredet. Es mufste also der Herr hier einen bestimmten Grund haben, gerade dieselbe Anrede mit dem ἀγαθέ, die er selbst wiederholt gebraucht, ganz entschieden von sich abzulehnen. Der Grund ist kein anderer, als dieser: der Fragende, der ihn für einen menschlichen Lehrer hält, gebraucht das ἀγαθός in seiner Frage sowohl für den Menschen, den er anredet, als für das höchste Gut, nach dem er fragt; denn er sagt: Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; Dieser Unterschiedslosigkeit, wonach im Sinne des Fragenden sowohl ein Mensch ἀγαθός genannt wird, als das Höchste und Heiligste, tritt der Herr in seiner Antwort entgegen; das ἀγαθός, wie es der Fragende zuletzt gebraucht, d. i. im absoluten Sinne, gilt keinem Menschen, sondern nur Gott allein. An ihn nur hat man sich zu wenden, wenn man Antwort haben will auf die Frage nach dem höchsten Gut. Der gleich folgende Zusatz von Seiten des Herrn macht diesen Sinn seiner Antwort gewifs; denn er spricht: Εἰ δὲ θέλεις εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν, τήρησον τὰς ἐντολάς. Die Gebote also, die göttlichen, sind es, die hier allein in Frage kommen; auf ihre Beobachtung mufst du denken, nicht auf das, was etwa ein menschlicher διδάσκαλος dir sagen könnte. Ist diefs der wahre Sinn der Worte Jesu, und der Zusammenhang weist entschieden darauf hin, so lehnt der Herr hier das ἀγαθός nur in dem prägnanten oder absoluten Sinne von sich ab; denn in diesem kann es nur Gott zukommen, der nach der Schrift selbst ἀπείραστός ἐστι κακῶν (Jacob. 1, 13.), während es von Christus heifst, dafs er sei πεπειρασμένος κατὰ πάντα, doch mit dem Zusatze: χωρὶς ἁμαρτίας (Hebr. 4, 15.).

Die übrigen exegetischen Gründe gegen die Sündlosigkeit Jesu sind zwar von geringerer Bedeutung; aber sie müssen doch gehört und in ihrer Nichtigkeit erkannt werden. Einer der unbedeutendsten ist unstreitig die Hinweisung auf Luc. 2, 52., wonach Jesus eine menschlich-natürliche Ent-

wickelung gehabt, also nicht frei von Sünde geblieben sein könne. Dieser Schlufs ist eigentlich nicht recht begreiflich; denn daraus, dafs Jesus eine natürliche, d. i. stufenweise, Entwickelung gehabt, und mehr geht aus jener Stelle durchaus nicht hervor, folgt doch nicht, dafs er auf jeder Stufe oder doch einigen Sünde gethan haben müsse? Er war auf jeder Stufe der Entwickelung das, was er sein sollte, ganz und vollständig, also ohne Sünde, und nahm, wie jene Stelle selbst sagt, eben darum immer mehr an Gnade bei Gott und Menschen zu. Nicht mehr Bedeutung hat der Vorwurf, der von dem Zurückbleiben des zwölfjährigen Jesus im Tempel entlehnt ist (Luc. 2, 41—52.); denn daraus, dafs die Mutter sich seinetwegen geängstigt hat und ihm einen Vorwurf macht, folgt noch nicht, dafs er wirklich Unrecht gethan, wie denn auch die Erzählung selbst von einem Ungehorsam gegen seine Eltern oder von einem Gebot oder Verbot, das von ihrer Seite vorausgegangen, nicht das Geringste erwähnt. Eine höhere Auffassung seiner Natur und Bestimmung läfst hier auch nicht einmal einen Schatten von Unrecht an ihm entdecken. Ein anderer Einwand gegen seine Sündlosigkeit ist hergenommen von der Verfluchung des Feigenbaums (Matth. 21, 17—22.). Hier, meint man, sei sowohl ungerechter Zorn zu entdecken, als eine unrechtmäfsige Beschädigung fremden Eigenthums. Allein erstlich findet von dem Hergange eine doppelte Relation Statt; denn Marc. 11, 11—14. 19—23. wird die Sache anders erzählt, sodann ist von Zorn dabei gar nicht die Rede, sondern diefs wird erst geflissentlich hineingetragen; dafs aber der Feigenbaum Jemandes Eigenthum gewesen, wird ebenfalls ohne Grund behauptet; denn es heifst ausdrücklich, dafs er ἐπὶ τῆς ὁδοῦ, auf oder an dem Wege, gestanden habe. Der Herr benutzt aber nach dem Zusammenhange offenbar den Feigenbaum, um zu zeigen, wie selbstverschuldete Unfruchtbarkeit die gewisse Strafe treffe, und bei der im Morgenlande so beliebten symbolischen Lehrweise hätte selbst dann, wenn der unfruchtbare Feigenbaum Jemandes Eigenthum gewesen, gewifs Niemand sich über den Verlust desselben beklagt. Eine eben solche Beschädigung fremden Eigen-

thums, nur noch in gröfserem Mafse, findet man in der Geschichte von den Gadarenischen Schweinen (Matth. 8, 28—34. Marc. 5, 1—19. Luc. 8, 27—39.). Allein dafs die Einwohner selbst, denen die Schweine gehört hatten, Jesu nicht die mindeste Schuld dabei beimessen, könnte schon auf die richtige Ansicht von der Sache führen. Sie sehen das an dem Besessenen (nach Marcus und Lucas ist es nur Einer) gewirkte Wunder, wie er nämlich bekleidet und vernünftig zu Jesu Füfsen sitzt, und huldigen in Furcht dem Erlöser, schreiben ihm also das von dem Besessenen selbst in seinem letzten Anfalle von Wahnsinn Gethane nicht im mindesten zu. Ein neuer Vorwurf gegen den Erlöser ist hergenommen von der Austreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel (Joh. 2, 13—22. Matth. 21, 12—13. Marc. 11, 15—18.), worin man Zorn und Anmafsung hat finden wollen. Eine richtige Würdigung des Vorganges und der vollkommenen Berechtigung Jesu zu dem, was er hier thut, wird diesen Vorwurf kaum der Beachtung werth finden*). Aus der Erzählung Joh. 7, 1—10. hat man ferner den Vorwurf der Unwahrheit auf ihn wälzen wollen; denn er erkläre seinen Brüdern, er gehe nicht hinauf nach Jerusalem, und gehe später heimlich dennoch hinauf. Allein in dem zweimaligen *οὔπω*, noch nicht (v. 6. u. v. 8.), spricht ja der Erlöser klar aus, dafs er seine Hinreise nach Jerusalem nicht überhaupt und absolut verneine; ja es liegt darin schon geradezu die Absicht angedeutet, dafs er kommen werde,

*) Lutz erklärt sich darüber also: „Bei dem Wesen und der Bedeutung Jesu, die er überall zeigt, ist die Handlung gerade die rechte; Gottes Haus ist verunreinigt und mifsbraucht, Jesus stellt das dar in seiner ganzen Unangemessenheit und Unwürdigkeit; zugleich zeigt er sich dabei als den, welcher hier zu gebieten hat, als den Sohn des Herrn dieses Ortes, als den Sohn Gottes, dem der Tempel angehört. Der Vorwurf der Juden zeigt nur ihren Unglauben. Die Aufwallung von Zorn ist hierbei vollkommen gerechtfertigt; auch der Zorn hat seine Stelle in menschlichen Handlungen, nur soll er geheiligt sein, begriffen unter die Lebensbewegung, welche Gott allein zum Ziele hat." (Bibl. Dogm. S. 296.).

nur sei noch nicht die rechte Zeit dazu für ihn da. Darum sagt er ja auch ausdrücklich: „Meine Zeit ist noch nicht gekommen" (v. 8.). Aufserdem hat man nicht mit Unrecht auf die solenne Bedeutung des ἀναβαίνειν hingewiesen, welches das öffentliche, caravanenweise Hinaufziehen nach Jerusalem bezeichne, das der Erlöser hier von sich ablehne. Eine ähnliche Beschuldigung der Unwahrheit entnimmt man aus den Worten beim Lucas: „Und er stellete sich, weiter gehen zu wollen" (καὶ αὐτὸς προσεποιεῖτο ποῤῥωτέρω πορεύεσθαι) (Luc. 24, 28.). Hier aber ist doch offenbar die Meinung der Emmauntischen Jünger, die aus dem Erfolge, dafs Jesus ihren Bitten nachgiebt und mit ihnen einkehrt, schliefsen, er habe sich schon vorher dazu bestimmt gehabt und nur so gethan, als wolle er weiter gehen, wohl zu unterscheiden von der Thatsache und wirklichen Absicht Jesu selbst. Die Meinung des Referenten, die sich hier ausspricht, giebt noch kein Recht, den Erlöser selbst für verstellungsfähig zu halten. Endlich ist es das Verhältnifs Jesu zu seinem Verräther, dem Judas Ischarioth, das man ihm zum Vorwurfe macht. Er habe, meint man, ihn gar nicht aufnehmen, oder, so es geschehen, es gar nicht so weit mit ihm kommen lassen dürfen, nachdem er seine Absicht erkannt. Er habe früher auf ihn einwirken und, wenn das ohne Erfolg geblieben, ihn von sich und seinem Jüngerkreise wieder entfernen müssen. Dieser Vorwurf aber beruhet auf einer gänzlichen Verkennung Jesu und sucht ihn zu einem ganz gewöhnlichen Pädagogen herabzuwürdigen, dem man das Mifsrathen seiner Zöglinge mehr oder weniger zuschreibt. An Judas zeigt sich nach dem Willen des Herrn in einem einzelnen Falle, was an seiner Erscheinung im Grofsen und Ganzen durch alle Jahrhunderte sich vollzieht. Wer mit unreinem Herzen sich dem Erlöser nahet, dem wird er ein Stein des Anstofses und des Ärgernisses, an dem er rettungslos seinen Untergang findet*). Wie aber

*) Lutz sagt darüber höchst treffend: „Jesus ist vielmehr eine Erscheinung von Gott her zur Auferstehung und zum Falle für Viele, eine κρίσις für die Welt; auch in den engsten Kreis um

der Herr bis zum letzten Augenblick, dem verrätherischen Kuſs, den Unglücklichen noch zu retten sucht, also seine unendliche Langmuth und Liebe gegen den Sünder gerade an Judas zur klarsten Anschauung kommt, das scheinen die, welche dem Herrn aus seinem Benehmen gegen ihn einen Vorwurf machen, nicht im Entferntesten zu ahnen. Christi Erscheinung ist nicht die eines gewöhnlichen Rabbi; sie steht als Wahrzeichen und Zeugniſs Gottes da für alle Jahrtausende, Gottes Ernst wie Gottes Liebe allen Geschlechtern vor Augen haltend bis an's Ende der Tage. Nur wer diesen höheren Standpunkt der Beurtheilung einnimmt, wird die Einzelnheiten im Leben Jesu begreifen.

Kommen wir nun auf die philosophischen Einwürfe gegen die Sündlosigkeit Jesu, so können wir uns darum über sie kurz fassen, weil sie meist alle darauf hinauslaufen, die Unmöglichkeit der Sündlosigkeit Jesu daraus zu schlieſsen, daſs es erfahrungsmäſsig keine vollkommene menschliche Tugend gebe. Gerade hierüber aber haben wir uns bereits oben hinreichend ausgesprochen. Auch die vornehm klingende Phrase von Strauſs, „es sei nicht die Art, wie die Idee sich realisire, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen" (Leben Jesu II. S. 734. Erste Aufl.), ist im Grunde nichts weiter, als dieselbe Behauptung, nur philosophisch aufgestutzt. Nur zwei Einwürfe des de Wette verdienen hier noch eine besondere Beachtung. Der eine ist die Behauptung, daſs nach der Lehre der Schrift selbst die Menschennatur wesentlich sündhaft sei, und daſs also auch in Jesu ein Minimum von Sünde, wenn auch nur die Möglichkeit, daſs er sündigen konnte, zugegeben werden müsse (de Wette, christliche Sittenlehre I. S. 188.). Hierauf ist zu antworten, daſs allerdings die Möglichkeit zu sündigen nicht bloſs zugegeben, sondern noth-

ihn her drängt sich die Welt, und ihr Fall ist an Judas dargestellt; wer sich mit unreinem Sinne Jesu nahet, und wenn er ihm noch so nahe gekommen wäre, der nimmt ein Ende mit Schrecken. Das ist die groſsartige Idee in jenem Verhältnisse, die Jesus selbst anerkannte und früher andeutete; er stieſs die Welt nicht zurück, sondern er richtete sie." (Bibl. Dogm. S. 297.)

wendig vorausgesetzt werden mufs, da sonst von menschlicher Tugend überhaupt gar nicht die Rede sein kann. Aber Möglichkeit, bemerkt Lutz dagegen ganz richtig, ist noch keine Wirklichkeit, und von dieser allein ist hier die Rede. Der zweite Einwurf des de Wette an dem angeführten Orte ist die Behauptung, dafs alle menschliche Tugend sinnliche Antriebe, sinnliche Belebtheit im Entschlusse und in der Ausführung habe, und dafs es mithin auch in Jesu so gewesen sein müsse, also absolute Reinheit und Vollkommenheit der Tugend, d. i. Sündlosigkeit, in ihm nicht gedacht werden könne. Auch dagegen ist zu sagen, dafs das Erstere zugegeben werden kann, ohne dafs defshalb das Zweite folgt. Denn auch die sinnlichen Antriebe an sich sind noch nicht Sünde; sie sollen aber geheiligt werden, d. i. durchdrungen und geleitet vom Geiste Gottes, dafs sie nur dienen zur Ehre Gottes. So nur kann menschliche Sündlosigkeit, d. i. Reinheit von Sünde in der Menschennatur, überhaupt gedacht werden, und so war sie in Christo. — Unter den über diesen Gegenstand erschienenen Schriften ist unstreitig die beste und gediegenste die von Ullmann: „die Sündlosigkeit Jesu." 4. Aufl. 1842*).

Haben wir nun hiernach die Haupteinwürfe gegen die Sündlosigkeit des Erlösers gewürdigt und dabei gefunden, dafs sie die bestimmte Erklärung seines Mundes nicht umzustofsen oder zu erschüttern vermögen: so haben wir über die menschliche Natur Jesu aus seinen eigenen Aussprüchen offenbar Zweierlei gefunden: 1) Er fühlt sich in vollkommener Übereinstimmung mit der reinen menschlichen Natur und hat sie wirklich; 2) er fühlt den Unterschied seines Wesens von der ganzen erfahrungsmäfsigen Menschheit in der vollkommenen Reinheit und Übereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen und spricht diesen Unterschied klar und bestimmt aus. Nur im Bewufstsein dieses

*) Auch folgende Schriften sind hier zu nennen: M. Weber: *Virtutis Iesu integritas nec ex ipsius professionibus, nec ex actionibus doceri potest. Wittenb.* 1796, und C. F. Fritzsche: *De ἀναμαρτησίᾳ I. Chr.* commentt. *IV. Hal.* 1835—1837 (auch in Fritzschiorum Opuscc. S. 48 seqq.).

Unterschiedes und der innersten Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters konnte er sprechen: „Es kann der Sohn nichts von sich selber thun, es sei denn, dafs er den Vater etwas thun sieht; denn was irgend selbiger thut, das thut auch der Sohn gleichfalls" (Joh. 5, 19.); und ferner: „So ich spräche: Ich kenne ihn (den Vater) nicht, so würde ich euch ähnlich, ein Lügner, sein. Aber ich kenne ihn und bewahre (oder halte, τηρῶ) sein Wort" (Joh. 8, 55.). Hiernach also war die Offenbarung Gottes, d. i. seines Willens, die beständige innere Norm seines Wirkens (vgl. Meyer's Commentar zu dieser Stelle). Und endlich: „Meine Speise ist, dafs ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk" (Joh. 4, 34.). Eben bei dieser innern Übereinstimmung mit dem Vater und bei der über die gesammte Menschheit hervorragenden Reinheit und Heiligkeit seines Willens erkennt er nur die als seine Brüder und Schwestern an, die den Willen Gottes thun; denn „wer irgend den Willen meines Vaters im Himmel thut," spricht er, „der ist mein Bruder und Schwester und Mutter" (Matth. 12, 50. Marc. 3, 35. Luc. 8, 19—21.). Irdische Bande der Verwandtschaft also schwinden ganz bei dieser höheren Verwandtschaft mit seinem Wesen, die er allein auf seinem heiligen Standpunkte anerkennt. Sind diefs aber Alles unläugbare Thatsachen seines innern Gefühls und Bewufstseins, so nähern wir uns damit der grofsen Frage, die von Anfang an die Christenheit bewegt, deren verschiedene Beantwortung von jeher Zank und Streit in die Christengemüther und Gemeinden geworfen, und von deren Entscheidung gerade jetzt wieder eine grofse Scheidung abzuhangen scheint, die in der Christenheit seit Jahren sich vorbereitet hat. Es ist die Frage nach der höheren Natur Christi. Hören wir hierüber jetzt Christi eigenes Zeugnifs! Wir fragen nämlich:

2) Wie erklärt er sich selbst über seine höhere Natur?

Offenbar können wir hier aus den Bezeichnungen, die er so häufig sich selbst beilegt, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *υἱὸς*

τοῦ θεοῦ, noch nichts schliefsen, denn ihre Bedeutung, d. i. der Sinn, in dem der Erlöser sie selbst von sich gebraucht, läfst sich erst mit Sicherheit erkennen, wenn wir über seine eigenthümliche Natur und sein Wesen klare und bestimmte Erklärungen von ihm selbst erhalten haben. Es frägt sich mithin zunächst: a) Schreibt er sich wirklich selbst eine höhere Natur zu, oder ist das nur fromme, unbewufste Fiction seiner Jünger? Erst wenn wir darüber Gewifsheit haben, können wir weiter gehen und fragen: b) Wie bezeichnet er selbst diese Natur näher, und wie haben wir sie uns folglich bestimmter zu denken?

a) Gehen wir jetzt an die erste dieser beiden Fragen, und sehen wir dabei ganz ab von den Bestimmungen und exegetischen Deutungen einer späteren Dogmatik!

α) Unläugbar treten uns unter den Aussprüchen Jesu über sich selbst mehrere entgegen, die auf ein höheres Dasein vor seiner Erscheinung auf Erden zurückweisen, ja ein solches nothwendig voraussetzen. Dafs aber eine solche Präexistenz nur Fiction seiner Jünger, und namentlich des Johannes, gewesen, läfst sich so wenig beweisen, dafs selbst bei der Annahme einer solchen eine unendliche Menge von Aussprüchen Jesu übrig bleiben, die ohne jene Aussprüche über seine Präexistenz rein unerklärlich sind. Man versuche es nur einmal in der That und läugne die Ächtheit und Wahrheit jener Aussprüche Christi, und man wird sich genöthigt sehen, fort und fort an seinen Worten zu deuten und ihnen einen Sinn unterzuschieben, den weder Grammatik, noch Zusammenhang rechtfertigen; ja die ganze Erscheinung und Darstellung Christi wird dann sehr bald und consequenter Weise angesehen werden müssen als das Product der Entstellung oder des Mifsverständnisses, wobei dann nur das Eine ein unerklärbares Räthsel bliebe, wie Alles darin in so vollständiger Harmonie zu einander steht, und wie ein solches Kunstproduct von Leuten ausgehen konnte, die weder ihrem Charakter, noch ihrer sonstigen schriftstellerischen Leistung nach zu einer solchen meisterhaften Composition irgendwie Befähigung besafsen.

Diese Betrachtung und Schlufsfolgerung aber drängt sich jedem ernster und tiefer Forschenden so unabweisbar auf, dafs man lieber die Worte Jesu von seiner Präexistenz exegetisch so umzudeuten sucht, als habe er selbst damit nur eine rathschlüfsliche oder ideale, keine wirkliche Präexistenz gemeint. Auch Lutz, der dieser Ansicht huldigt (Bibl. Dogm. S. 293.), gesteht zwar zu, dafs die betreffenden Stellen ebenso gut eine wirkliche Präexistenz ausdrücken könnten, zieht aber dennoch die ideale vor, weil diese seinem Principe, d. i. dem auf die blofse Willenseinheit mit Gott beschränkten Selbstbewufstsein Jesu, besser zu entsprechen scheint. Dabei ist er aber genöthigt, nicht sowohl das Wort εἶναι von keinem wirklichen, sondern einem blofsen Sein in der Idee, als auch das Wort ἐγώ nicht von der Person, sondern bildlich von der blofsen Idee zu fassen, was nach seiner Meinung grammatisch nicht anzugreifen sei. Wir werden sehen, ob die Aussprüche Jesu bei unbefangenem Sinne wirklich sich so fassen lassen, oder ob Zusammenhang und Grammatik nothwendig auf die wirkliche Präexistenz hinweisen. Zunächst erregt das Gesendetsein vom Vater, das der Erlöser so häufig von sich gebraucht, Aufmerksamkeit (Joh. 4, 34. 5, 23. 24. 30. 37. 6, 38—40. 44. 7, 16. 28. 33. 8, 16. 18. 26. 29. 9, 4. 12, 44. 45. 49. 13, 21. 14, 24. 15, 21. 16, 5.). Wohl gebraucht auch Johannes der Täufer das Wort πέμπω, um seine Sendung von Gott dadurch zu bezeichnen; denn er sagt: Ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι (Joh. 1, 33.), und Niemand wird ihm defshalb eine Präexistenz bei Gott zuschreiben, von dem er herabgesandt worden; allein in Bezug auf den Erlöser ist die Sache doch nicht so kurz mit der Bemerkung abgemacht, es bedeute das Gesendetsein von Gott oder dem Vater auch bei ihm nur ein Berufensein von Gott, ein Auftreten als *interpres dei*. Der Zusammenhang in den meisten der oben angeführten Stellen und besonders die Zusätze, die sich bei dem πέμπειν und ἀποστέλλειν finden und es erklären, weisen auf einen ganz andern Sinn dieser Worte bei ihm hin. Schon der Zusatz εἰς τὸν κόσμον (Joh. 10, 36. 17, 18.) zeigt, wie er seine Sendung gefafst

wissen will, und in mehreren Stellen beweist der Parallelismus der Glieder in seinen Worten ganz entschieden, daſs ihm ἀποσταλῆναι gleichbedeutend ist mit ἐξελθεῖν ἐκ oder παρὰ τοῦ θεοῦ. So sagt er: „Und sie (die Jünger) haben wahrhaftig erkannt, daſs ich von dir ausgegangen bin (ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον), und geglaubt, daſs du mich gesandt hast (ὅτι σύ με ἀπέστειλας) (Joh. 17, 8.). Hier entspricht offenbar das Gesendetsein im zweiten Gliede dem Ausgegangensein im ersten. Ebenso ist es im Folgenden: „Denn ich bin von Gott ausgegangen (ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον) und gekommen; denn ich bin auch nicht von mir selber gekommen, sondern Er hat mich gesandt" (ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλε) (Joh. 8, 42.). Ferner: „Aber ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern es ist in Wahrheit Einer, der mich gesandt hat (ὁ πέμψας με). Ich kenne ihn; denn ich bin von ihm (ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι), und er hat mich gesandt" (κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν) (Joh. 7, 28—29.). Und endlich: „Der Vater hat euch lieb, weil ihr mich geliebt und geglaubt habt, daſs ich von Gott ausgegangen bin (ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον). Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen" (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον) (Joh. 16, 27—28.). Gerade diese letzte Stelle aber beweist durch den gleich folgenden Gegensatz: „Wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" (πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα), daſs jenes ἐξελθεῖν παρὰ τοῦ πατρός nicht ein bloſses Auftreten im Namen oder Auftrage Gottes, sondern ein wirkliches Herabkommen vom Vater in diese irdische Welt bedeute. Es gleicht ganz dem hebräischen יָצָא, verbunden mit מִלִּפְנֵי, so 1 Mos. 4, 16., oder mit מֵעִם, so 2 Mos. 8, 8. 26., oder endlich mit מֵאֵת, so 4 Mos. 16, 35., das überall ein wirkliches, nicht bloſs gedachtes oder bildliches Weggehen bedeutet. Nun aber spricht der Erlöser dieſs wirkliche Herabkommen aus einer höheren Welt noch viel bestimmter aus; denn er sagt: „Denn ich bin vom Himmel herabgekommen" (καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) (Joh. 6, 38.); „ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabkommt"

(ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς) (Joh. 6, 51.); „ihr seid von unten her (ἐκ τῶν κάτω ἐστέ), ich bin von oben her (ἐκ τῶν ἄνω εἰμί); ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt" (Joh. 8, 23., vgl. Joh. 17, 14. 16.). Dadurch aber wird durchaus klar, was er meint, wenn er spricht: „Ich weifs, woher ich gekommen bin, und wohin ich gehe (πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω); ihr aber wisset nicht, woher ich komme, und wohin ich gehe" (Joh. 8, 14.). Aus dem Allem folgt, wenn wir nicht künstlich an den Worten drehen und deuten wollen, Zweierlei: 1) Das Gesendetsein vom Vater ist dem Sinne nach vollkommen identisch mit dem Ausgegangen- oder Herabgekommensein vom Vater oder vom Himmel, und 2) jenes Gesendetsein ist keineswegs metaphorisch, sondern eigentlich von Christo gemeint. Darauf führt auch die Vergleichung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21.), und: „So wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt" (Joh. 17, 18.). Soll das καθώς hier seine eigentliche, volle Bedeutung behalten, so ist Christus ebenso vom Vater ausgesendet, wie seine Jünger von ihm. Wie diese aber, ehe sie ausgesandt wurden, bei Christo waren, so mufs auch Christus, ehe er ausgesandt worden, beim Vater gewesen sein, und es ist hiernach ein Sein und Aufenthalt desselben bei Gott, ehe er in diese Welt gekommen, unabweisbare Folgerung. Es handelt sich also, um die Präexistenz Christi aus seinen eigenen Worten darzuthun, hier noch keineswegs, wie Lutz will, um die ideale oder nicht ideale Bedeutung eines εἶναι oder ἐγώ, sondern um die einfache und klare Schlufsfolgerung aus bestimmten, häufig wiederholten Erklärungen Jesu. Bedürfte es noch eines Beweises, wie das πέμπειν in Bezug auf Christus gemeint sei, so würde der Gebrauch desselben Wortes in Bezug auf den heiligen Geist, dessen Sendung vom Vater ebenfalls durch Christus ausgesprochen wird (Joh. 14, 26. 15, 26., vgl. 16, 7. 14, 16.), und dem doch offenbar ein wirkliches Ausgehen von Gott (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), also auch ein vorheriges Sein bei Gott zukommt, hier von Ent-

scheidung sein. Doch wir haben für das höhere Dasein Christi vor seiner Erscheinung auf Erden noch viel bestimmtere Zeugnisse. Er sagt, dafs aufser ihm, der von Gott sei und den Vater gesehen habe, Niemand ihn gesehen habe (Joh. 6, 46.), dafs Niemand in den Himmel aufgestiegen sei, aufser ihm, der vom Himmel herabgestiegen (Joh. 3, 13.), dafs er dahin aufsteigen werde, wo er zuvor gewesen (*ὅπου ἦν τὸ πρότερον*) (Joh. 6, 62.). Schon hierin liegt eine Präexistenz mit klaren Worten ausgesprochen. Noch mehr aber ist diefs der Fall in der Erklärung: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ehe denn Abraham war, bin ich" (*πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι*) (Joh. 8, 58.). Wohl hat man gerade hier nur eine ideale Präexistenz finden wollen; allein das dicht vorhergehende *γενέσθαι* beim Abraham ist ohne allen Zweifel reell zu verstehen, und folglich mufs auch das dem entsprechende *ἐγώ εἰμι* reell zu nehmen sein, oder Christus hätte hier, wie Meyer richtig (s. Commentar z. d. St.) bemerkt, nur Worttäuscherei getrieben. Ganz besonders aber ist hier wohl zu beachten, dafs Christus für den Abraham das Wort *γενέσθαι*, für sich das Wort *εἶναι* wählt. Schon Euthymius Zigabenus sagt richtig, dafs das *γενέσθαι* für den Erschaffenen, das *εἰμί* aber für den Unerschaffenen passe, und dafs Christus nicht *ἐγὼ ἤμην*, ich war, sondern *ἐγώ εἰμι*, ich bin, sage, was den *ἀεὶ ὤν*, den ewig Existirenden, bedeute. Dafs das Präsens aber wirklich hier das aus der Vorzeit her fortdauernde Sein bezeichnet, zeigt der Gebrauch desselben in Ps. 90, 2., wo es heifst: *Πρὸ τοῦ ὄρη γεννηθῆναι σὺ εἶ*, ehe die Berge wurden, bist du (vgl. Winer, Gramm. S. 219.). Christus sagt mit jenen Worten also ganz entschieden: Mein Sein ist älter, als Abraham's Entstehung. Er setzt diefs Sein aber selbst vor Entstehung der Welt; denn er sagt: „Verherrliche mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte" (*τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί*) (Joh. 17, 5.). Auch hier hat man das *εἶχον* nur von einem idealen Besitze im göttlichen Rathschlusse verstehen

wollen; allein man sieht dabei nicht: 1) dafs man den einfachen Wortsinn nur aus Partheiansicht zurückweist und den erhabenen Sinn der Stelle durch jene Erklärung vollständig verwässert; 2) dafs Jesu eigene, oben angeführte Worte von seinem Herabkommen in die Welt und seinem Ausgehen von Gott (Joh. 16, 27—28.), seinem vor Abraham schon vorhandenen Dasein (Joh. 8, 58.) u. s. w. geradezu jene Erklärung als falsch bezeichnen, und 3) dafs der Sinn, in welchem der Verfasser selbst jene Worte Christi anführt, nach Joh. 1, 1—3. 14. 18. gar nicht zweifelhaft sein kann, und man mithin geradezu gegen die bekannte Regel verstöfst, einen Schriftsteller aus sich selbst zu erklären. Vollständig harmonirt endlich mit jener Stelle die folgende: „Vater, ich will, dafs, wo ich bin, auch die mit mir seien, die du mir gegeben hast, auf dafs sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir (sc. dann) gegeben; denn du hast mich vor Gründung der Welt geliebt" (ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου) (Joh. 17, 24.). Nach diesem Allen ist folglich nicht blofs eine Präexistenz Christi vor der Weltschöpfung, sondern auch ein früheres Sein desselben in Herrlichkeit (ἐν δόξῃ) und in des Vaters Liebe gewifs. Dafs aber Christus hiermit blofs eine Präexistenz seines geistigen Wesens hat bezeichnen wollen, ist nach der Erwähnung seiner menschlichen Geburt (Joh. 18, 37.) aufser allem Zweifel und bedarf kaum der Erwähnung.

β) Mit einem höheren Dasein aber schreibt sich Christus auch ganz entschieden eine höhere Kenntnifs und Erkenntnifs zu, und diese hängt mit jenem so innig zusammen, dafs sie ohne dasselbe rein unerklärlich wäre und nur ein Zeugnifs eitler Selbsttäuschung sein könnte. Eben weil er vor seiner irdischen Erscheinung schon ein höheres, himmlisches Dasein gehabt, erklärt er von sich, dafs er eine Kenntnifs Gottes und göttlicher Dinge besitze, wie kein Mensch auf Erden sie habe, noch haben könne. Gerade diefs Letztere ist von wesentlicher Bedeutung; denn eben dadurch erhebt er sich über das Mafs aller menschlichen Erkenntnifs und Einsicht, und seine höhere Natur tritt unzweifelhaft an das Licht. Was aber hier noch besondere Beach-

tung verdient, ist, dafs nicht etwa nur Johannes, sondern auch Matthäus eine solche Äufserung des Erlösers wiedergiebt, die ihn ausdrücklich über alle Menschen erhebt, und dafs demnach durch diefs Zeugnifs des Matthäus der Johanneische Bericht von Jesu Worten und Reden eine nicht zu übersehende Bestätigung erhält. Die Kenntnifs Gottes nämlich, die der Erlöser sich zuschreibt, bezeichnet er so bestimmt als eine nur ihm selbst eigene, durchaus vollkommene und intuitive, dafs hier nur Zweierlei möglich ist: Entweder hat er sie wirklich also gehabt, und es ist Wahrheit, was er spricht, oder er ist in der ärgsten Selbstverblendung und Anmafsung befangen gewesen; denn angedichtet können dergleichen Äufserungen ihm in solcher Menge und bei so verschiedener Veranlassung unmöglich sein. Er sagt beim Matthäus: „Niemand kennet den Sohn, denn der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn der Sohn, und wem irgend der Sohn es offenbaren will" (Matth. 11, 27.). Hiermit ist ein Verhältnifs zwischen Christus und Gott bezeichnet, in dem Niemand weiter steht, ja das Niemand ohne Offenbarung durch Christus zu erkennen vermag. Das zweimalige οὐδείς schliefst vollständig jede menschliche Erkenntnifs aus. Nur Christus kennt genau und vollkommen den Vater, sonst Niemand; denn mit dem Compositum ἐπιγινώσκει ist, was de Wette mit Unrecht läugnet, mehr gesagt, als was das Simplex ausdrückt; es ist eine eindringende, richtige Erkenntnifs damit bezeichnet. Bei einer ganz anderen Veranlassung, im Tempel zu Jerusalem, spricht Christus den Juden gegenüber denselben Gedanken aus. Er sagt: „Es ist in Wahrheit Einer, der mich gesandt hat, welchen ihr nicht kennet (ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε). Ich aber kenne ihn; denn ich bin von ihm" (sc. hergekommen) (ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτὸν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι) (Joh. 7, 28—29.). Dasselbe sagt er ferner bei einer andern Gelegenheit den Juden in folgenden Worten: „Es ist aber mein Vater, — von welchem ihr saget, er sei euer Gott. Und doch habt ihr ihn nicht erkannt (οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν), ich aber kenne ihn (ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν). Und

so ich spräche, ich kenne ihn nicht (οὐκ οἶδα), so würde ich euch ähnlich sein, ein Lügner (ψεύστης). Aber ich kenne ihn (οἶδα αὐτόν) und bewahre sein Wort" (Joh. 8, 54—55.). Der Erlöser wählt hier für sich das Wort οἶδα, während er von den Juden nur: οὐκ ἐγνώκατε, sagt. Das εἰδέναι drückt aber unstreitig eine gröfsere Bestimmtheit und Klarheit des Wissens aus, als das γινώσκειν. Auch in dem feierlichen Gebet vor seinem Tode, wo eitle Selbsttäuschung doch gewifs am wenigsten möglich ist, spricht er: „Gerechter Vater, die Welt kennet dich ja nicht (καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω), ich aber kenne dich" (ἐγὼ δέ σε ἔγνων) (Joh. 17, 25.). Man bemerke hier wohl, wie der Erlöser dem Vater gegenüber auch für sich nur das ἔγνων, nicht das οἶδα wählt. Um aber die vollkommenste Erkenntnifs Gottes von sich auszudrücken, wählt der Herr das Wort ὁρᾶν; denn er sagt: „Nicht, dafs Jemand den Vater gesehen hat (ἑώρακεν), aufser dem, der von Gott ist (sc. gekommen); der hat den Vater gesehen" (οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα) (Joh. 6, 46.). Wohl ist mit dem ὁρᾶν kein menschliches Sehen mit den Augen gemeint; allein die vollkommenste Erkenntnifs, die wir auf Erden bezeichnen können, ist die intuitive; sie hat die gröfste Klarheit, Bestimmtheit, Gewifsheit; darum unstreitig wählt der Herr gerade diese Bezeichnung seiner Erkenntnifs. Von besonderer Bedeutung ist es daher, wenn er, um auszudrücken, wie genau er die Seinen kennt und von ihnen gekannt wird, gerade die Vergleichung wählt: „sowie (καθώς) mich mein Vater kennet, und ich den Vater kenne" (Joh. 10, 15.). Diese zuversichtliche Gewifsheit seiner vollkommenen Erkenntnifs Gottes spricht sich endlich auch in den Worten aus: „Wenn ihr mich kenntet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen" (εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ᾔδειτε ἄν) (Joh. 8, 19.), sowie in den Worten an seine Jünger: „Wenn ihr mich erkannt hättet, so hättet ihr auch meinen Vater erkannt. Doch von nun an erkennet ihr ihn und habt ihn gesehen. Wer mich gesehen, der hat

den Vater gesehen" (ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα) (Joh. 14, 7. 9.). Dieses geistige Schauen Gottes in der Person Christi, das hier der Erlöser seinen Jüngern von der Zeit seines Leidens an („von nun an") verheifst, setzt ein Bewufstsein in ihm voraus, das die sicherste und vollständigste Erkenntnifs Gottes mit der höchsten und reinsten sittlichen Vollkommenheit verbindet. Gerade weil es so und nicht anders in Christo war, begreift man sein gewaltiges Wort: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich," und: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh. 14, 6.). Solchen Worten gegenüber gilt keine Ausflucht, weil es keine giebt. Hier ist entweder höhere Natur, oder entsetzlicher Frevel.

Ist aber eine solche Erkenntnifs Gottes bei Christo nur denkbar, wenn er zuvor beim Vater gewesen, so ist das nicht minder der Fall mit der Erkenntnifs göttlicher und himmlischer Dinge, die er sich zuschreibt. Die Gewifsheit, mit der er von ihnen redet, findet sich bei keinem Sterblichen, und wäre er an Weisheit der erste und gröfseste. Allen seinen Erklärungen über Dinge, die kein Mensch wissen kann, hört man die zuversichtliche Gewifsheit an, die jedes Schwanken und Zweifeln ausschliefst. Er redet von ihnen nicht wie ein Weiser, der durch Denken und Forschen seine Erkenntnifs errungen, sondern wie Jemand, der die unmittelbarste und deutlichste Anschauung von jenen Dingen gehabt, und der defshalb auch gar keiner Beweise für seine Behauptungen bedarf und sie verschmähet. Gerade diese Unmittelbarkeit seiner Erkenntnifs himmlischer Dinge spricht nun der Erlöser selbst in den bestimmtesten Worten aus. Er sagt dem Nicodemus: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, was wir wissen, lehren wir, und was wir gesehen, bezeugen wir. Wenn ich euch von irdischen Dingen sprach, und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen (τὰ ἐπουράνια) spreche?" (Joh. 3, 11—12.), und gleich darauf erklärt er ihm, dafs er vom Himmel herabgekommen und im Himmel zu Hause sei (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) (v. 13.).

Eben darum nennt er seine Kenntnifs ein **Wissen** (*ὃ οἴδαμεν*) und ein **Gesehenhaben** (*ὃ ἑωράκαμεν*) und sagt: „**Ich rede, was ich gesehen bei meinem Vater**" (*ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου*) (Joh. 8, 38.). Auch ein **Hören von seinem Vater** giebt er als die Quelle seiner Erkenntnifs an. „**Was ich von ihm** (dem Vater) **gehört habe**" (*ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ*), spricht er, „**das rede ich vor der Welt**" (Joh. 8, 26.). „**Ich rede, wie mich mein Vater gelehrt hat**" (*καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου*) (Joh. 8, 28.). Und an einer andern Stelle: „**Was ich nun rede, das rede ich so, wie mir der Vater gesagt hat**" (*καθὼς εἴρηκέ μοι ὁ πατήρ*) (Joh. 12, 50.). Zu seinen Jüngern aber spricht er: „Euch aber habe ich Freunde genannt, **weil ich Alles, was ich von meinem Vater gehört, euch kund gethan habe**" (Joh. 15, 15.). Was er daher thut und redet, das thut und redet er nicht aus sich selbst, sondern **der Vater selbst hat ihm das Gebot gegeben** (*αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε*), **was er thun und reden soll** (Joh. 12, 49.). Darum erklärt er: „**Das Wort, das ihr höret** (*ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε*), **ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat**" (Joh. 14, 24.). Und in seinem hohenpriesterlichen Gebete spricht er zu Gott: „**Die Worte, die du mir gegeben** (*τὰ ῥήματα, ἃ δέδωκάς μοι*), **habe ich ihnen gegeben**" (Joh. 17, 8.). „**Dein Wort** (*τὸν λόγον σου*) **habe ich ihnen gegeben**" (Joh. 17, 14.). „**Deinen Namen habe ich ihnen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen**" (*καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω*) (Joh. 17, 26.). Spricht nun der Sinn aller dieser Stellen dafür, dafs Christus, was er lehrte, nicht durch eigenes Nachdenken gefunden, sondern durch die unmittelbarste göttliche Mittheilung, durch eigenes Sehen und Hören bei Gott und von Gott, so wird man diese Ausdrücke auch nicht blofs als bilderreiche Redeweise des Morgenlandes bezeichnen können und meinen, Christus habe durch alle jene Aussprüche nur sagen wollen, er sei durch besondere göttliche Fügung und Leitung zur Erkenntnifs jener Dinge geführt; denn er legt gerade den Nachdruck

darauf, dafs er nicht aus sich selber rede, nicht seine Worte, nicht seine Lehre gebe (Joh. 7, 16—17.). Mögen wir uns daher das Sehen und Hören auch nicht menschlich denken, die unmittelbarste und klarste Mittheilung wird unbedenklich daraus gefolgert werden müssen, und diese ist nur denkbar durch eine schon zuvor Statt gefundene so unmittelbare Verbindung mit Gott, wie wir sie durch ein Schauen von Angesicht zu Angesicht ausdrücken. Sehen wir nun aber auch auf den Inhalt der uns durch ihn mitgetheilten Offbarung, so zeigt sich auch darin eine Kenntnifs der unsichtbaren Welt, wie sie kein Sterblicher aus sich selbst haben kann. Er kennt seines Vaters Haus (Joh. 14, 2.), weifs das Schicksal längst Verstorbener (Luc. 22, 32. 38. Matth. 22, 32. Marc. 12, 26., vgl. Luc. 16, 19—31.), kennt den Zustand der Auferstandenen (Luc. 20, 35—36. Matth. 22, 29-30. Marc. 12, 25.), hat Abraham's Freude gesehen, dafs er seinen, d. i. Christi, Tag sehen sollte (Joh. 8, 56.), weifs, dafs Niemand die Seele tödten kann (Matth. 10, 28.), verheifst dem Schächer am Kreuze unmittelbares Hinübergehen mit ihm an den Ort der Seligen (Luc. 23, 43.), kennt die Theilnahme der Engel an den Ereignissen im irdischen Leben (Luc. 15, 7. 10. Matth. 18, 10.), verspricht seinen Jüngern ein Wiedersehen an dem Orte, wo er selbst sein werde, sagt, dafs sie ihn dann nichts mehr fragen würden (Joh. 12, 26., vgl. 14, 3. 16, 20—23.), kennt die Bedingung, von der die Gebetserhörung abhängig ist (Matth. 18, 19. Marc. 11, 24. Joh. 15, 7. 14, 13. 16, 23.), weifs, dafs die Sünde wider den heiligen Geist niemals von Gott vergeben wird, sagt das Kommen und die Wirkung des heiligen Geistes in seinen Jüngern nach seinem Fortgange von der Erde voraus (Joh. 14, 16. 15, 26. 16, 7—14. Matth. 10, 19. Marc. 13, 11. Luc. 12, 11—12. 24, 49)., weifs, dafs Gott ihn alsbald verherrlichen werde (Joh. 13, 32.), und zwar mit der Herrlichkeit, die er vor Gründung der Welt bei Gott gehabt (Joh. 17, 5. 24.), kennt das Wesen (Joh. 4, 24.), die Anordnung und den Rathschlufs seines Vaters (Luc. 22, 53. Joh. 12, 31. Luc. 24, 44—47. Marc. 16, 16. Joh. 4, 21—23. Matth. 24, 34. Joh. 10, 16.), ja sagt endlich, dafs er noch Vieles seinen Jüngern zu sagen

habe, dafs sie es aber jetzt nicht tragen könnten (Joh. 16, 12.). Nach allen diesen Zeugnissen seines Mundes von einer höheren Erkenntnifs, einer Kenntnifs der Geisterwelt, ist dem Unbefangenen die Wahrheit, dafs er sich selbst eine höhere, als menschliche, Natur zuschrieb und sich ihrer vollkommen bewufst war, kaum noch irgendwie zweifelhaft.

γ) Neue Bestätigung aber erhält diese Wahrheit noch dadurch, dafs er sich ebenso gewifs eine höhere Macht zuschreibt, die nie ein Mensch sich zugeschrieben hat, noch zuschreiben kann. Er leitet dieselbe aber ebenso bestimmt von Gott und seinem besonderen Verhältnifs zu Gott ab, dafs gar kein Zweifel bleibt, er habe sich danach ebenfalls wesentlich von der ganzen Menschheit unterschieden und über sie erhaben gefühlt. Hören wir darüber seine Aussprüche! Es sind ihrer so viel, dafs dadurch recht eigentlich zum Bewufstsein gebracht wird, wie willkürlich man mit den Worten Jesu verfahren mufs, wenn man daraus die höhere Natur Christi fortdeuten oder forterklären will. Dafs auch hier wieder Matthäus es ist, der die beiden entschiedensten und am weitesten gehenden Aussprüche Christi mittheilt, zeigt von Neuem, wie wenig Johannes allein ihm eine höhere Natur beimifst oder gar dergleichen Aussprüche ihm andichtet. Nach Matthäus erklärt nämlich Christus: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater" (*πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*) (Matth. 11, 27.). Dafs aber dabei jede Beschränkung, wie etwa auf seine Lehre oder die Menschheit, rein willkürlich ist, zeigt erstens die Äufserung des Johannes: „Der Vater liebt den Sohn, und Alles hat er in seine Hand gegeben" (*καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*) (Joh. 3, 35.), wo das *ἐν* nur scheinbar für *εἰς* stehet, ganz wie das hebräische בְּ bei Verbis der Richtung (s. Winer, Exeget. Studien I. S. 49 ff.); denn der Sinn ist: Er hat es gegeben, dafs es nun in seiner Hand sei. Sodann aber spricht Christus kurz vor seinem Scheiden von der Erde ganz bestimmt: „Mir ist alle Gewalt verliehen im Himmel und auf Erden" (*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*) (Matth. 28, 18.), wonach jede Beschränkung von selbst wegfallen mufs, da auch der Zu-

sammenhang eben dadurch auf die unbeschränkte Macht hinweist, dafs die Jünger gerade durch die Verheifsung einer allmächtigen Hülfe zur muthigen und treuen Verkündigung des Evangeliums erweckt werden sollen. Jeder Zusatz also, der zu *πᾶσα ἐξουσία* gemacht oder hinzugedacht wird, ist nur eine von dogmatischer Rücksicht eingegebene Beschränkung. Eben weil jene Gewalt eine unbeschränkte ist, fordert er nach jener ersten Stelle beim Matthäus Alle auf, zu ihm zu kommen, da er ihnen Ruhe schaffen werde für ihre Seelen (Matth. 11, 28—29.). Wohl hat man hierin gerade einen Beweis finden wollen, dafs Christus sich nur eine geistige Macht zuschreibe; allein diese ist offenbar in der unbeschränkten mit inbegriffen, ja könnte von Christus oft gar nicht geübt werden, wenn ihm nicht auch über äufsere Dinge Macht gegeben wäre, da von diesen oft erst die Einwirkung auf die Seele ausgeht oder herkommt. Achten wir aber weiter auf die Bezeichnung dieser Macht! Christus sagt: „Was irgend der Vater thut, das thut auch der Sohn gleichfalls" (*ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ*) (Joh. 5, 19.). Über die Bedeutung des *ὁμοίως* für „gleichfalls" kann man nach Luc. 3, 11. kaum in Zweifel sein. Es handelt sich aber in jener Stelle gerade um eine Krankenheilung, und zwar am Sabbath (v. 10.), also keineswegs um eine rein geistige, sondern gerade um eine leibliche Hülfe. Darum fährt der Herr fort: „Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selber thut; und noch gröfsere Werke, als diese, wird er ihm zeigen, dafs ihr euch verwundern sollt" (Joh. 5, 20.). Und nun führt der Herr Todtenauferweckung und ewiges Gericht an; denn er sagt: „Denn gleichwie der Vater die Todten auferwecket und lebendig machet, also machet auch der Sohn, wen er will, lebendig" (*οὓς θέλει, ζωοποιεῖ*) (v. 21.). Hier ist von wirklicher Auferweckung zum ewigen Leben die Rede, wie schon das folgende *κρίνειν* und *κρίσις* (v. 22.) zeigt; denn der Herr geht auf die Erwartung der Juden von der messianischen Zeit ein, wonach diese nur ein Verdammungsgericht über

die Heiden kannten, während die Nachkommen Abraham's, die Juden, schon vorher zum ewigen Leben auferstehen sollten. Dem setzt der Herr das οὓς θέλει entgegen. Nicht die Abkunft vom Abraham, sondern sein, des Erlösers, Wille entscheidet. Spricht nun auch der Herr in messianischer Ausdrucksform, wie das nach v. 28—29. nicht zu läugnen ist, so schreibt er sich doch jedenfalls hier die wirkliche Macht des Lebendigmachens nach dem Tode und des Richtens über die Auferstandenen zu, leitet Beides aber von der innigen und wesentlichen Verbindung mit dem Vater ab; denn er erklärt, dafs er nichts von sich selber (*ἀφ' ἑαυτοῦ* und *ἀπ' ἐμαυτοῦ*) thun könne (v. 19. u. 30.), dafs er nur thue, was er den Vater thun sehe (*ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα*) (v. 19.), dafs der Vater ihm Alles zeige (*πάντα δείκνυσιν αὐτῷ*) (v. 20.), dafs der Vater ihm alles Gericht übergeben (*δέδωκε τῷ υἱῷ*) (v. 22.), dafs er richte, wie er von dem Vater höre, denn er suche nicht seinen, sondern des Vaters Willen, und dafs deſshalb sein Gericht ein gerechtes sei (v. 30.). Mitten unter diesen Aussprüchen aber über das Auferwecken vom Tode steht die wichtige Stelle: „Denn gleichwie der Vater in sich Leben hat, also hat er auch dem Sohne verliehen, Leben in sich zu haben" (*ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*) (v. 26.). Hier ist *ζωή* offenbar Princip und Quelle alles physischen sowohl, wie alles geistigen Lebens (vgl. Joh. 1, 4.). Denn die Vergleichung mit *ὥσπερ* weist auf dasselbe Verhältnifs hin, wie es bei Gott ist, welcher der Urquell alles Lebens ist, und wenngleich bei Christo von Gott allein diese Vollkommenheit, das Leben in sich zu haben, kommt (*ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ*), so hat und trägt er dieselbe doch nun ebenso wie Gott in sich (*ἐν ἑαυτῷ*) und kann demnach physisch, wie geistig, Leben mittheilen und wecken. Dafs diefs der Sinn der Worte ist, beweist auch das *γάρ*, wodurch gerade das Vorangehende, das Auferwecken aus den Gräbern, begründet werden soll. Christus erweckt die Todten und ruft sie zum Leben, weil er die Macht dazu, d. i. hier Leben, wie Gott selbst, in sich trägt und also auch lebendig machen kann, wen er will. Es enthält also diese Stelle

den Grund und Beweis für die obige (v. 21.), wonach er, wie der Vater, Todte auferweckt und lebendig macht. Dafs aber in dem ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ auch der Grund liegt, warum der Herr leiblich Todte zum irdischen Leben auferwecken konnte, wie er gethan, leuchtet ein. Nur ist davon nach dem Zusammenhange hier nicht die Rede. Aus dem eben Gesagten wird aber auch klar, wefshalb der Herr sagen konnte: „Darum liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben lasse (τίθημι τὴν ψυχήν μου), um es wieder zu nehmen (ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν). Niemand nimmt es von mir (αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ), sondern ich lasse es von mir selber (ἀπ' ἐμαυτοῦ); ich habe Macht (ἐξουσίαν ἔχω), es zu lassen (θεῖναι αὐτήν), und habe Macht, es wieder zu nehmen; dieses Gebot (ταύτην τὴν ἐντολήν) habe ich empfangen von meinem Vater" (Joh. 10, 17—18.). Hier ist für Leben, was wohl zu merken ist, ψυχή gesetzt, und damit das irdische Leben des Erlösers bezeichnet. Er hatte aber jene ἐξουσία darüber, weil er in sich die Quelle alles Lebens (ζωῆς) trug und danach auch sein irdisches Leben sowohl niederlegen (θεῖναι), als auch wiedernehmen (πάλιν λαβεῖν) konnte; dafs er es aber that, damit erfüllte er die bestimmte ἐντολή seines Vaters, und darum liebte ihn, wie er sagt, sein Vater. Diese Macht aber über das irdische Leben spricht sich auch in den Worten des Herrn an Petrus aus, als er diesem seinen Tod vorhergesagt und auf die Frage nach dem Schicksal des Johannes antwortet: „Wenn ich will, dafs er bleibe, bis ich komme, was gehet es dich an?" (Joh. 21, 20.) Am auffallendsten aber zeigt sich diese seine Herrschaft über physisches Leben überhaupt in den Krankenheilungen und Todtenauferweckungen, die er allein durch sein Leben gebendes Wort vollbrachte, und von denen weiter unten die Rede sein wird; denn es hängt diese Macht über die äufsere Welt auf's Innigste zusammen mit seiner höheren Natur, in der die ζωή war. Das zeigt sich am augenscheinlichsten da, wo er Sünden vergiebt und zugleich eine Heilung körperlicher Gebrechen vollbringt (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20., vgl.

Luc. 7, 48.). Für Beides ist die Bedingung der Glaube, d. i. die Überzeugung seiner höheren Natur und Macht, und es ist immer noch nicht genug darauf geachtet worden, dafs es ein und derselbe Glaube ist, den er verlangt, um körperlich und geistig zu helfen. Nur von der Anerkennung dieser seiner höheren Macht hängt die Hülfe und Rettung in beider Beziehung ab. Die wunderbare Hülfe in leiblicher Noth sollte aber auf die Anerkennung seiner höheren Macht auf rein geistigem Gebiete hinleiten. Darum spricht er: „Auf dafs ihr aber wisset, dafs des Menschen Sohn Macht hat auf Erden, Sünden zu vergeben," (so sagt er zu dem Gichtbrüchigen:) „Stehe auf, nimm deine Bahre und gehe nach deinem Hause!" (Marc. 2, 10—11.). Eben daraus ist es auch zu erklären, wie er auf der einen Seite seinen Werken, d. i. seinen wunderbaren Thaten, eine so entscheidende und überzeugende Kraft beimifst (Matth. 11, 4—6. Luc. 7, 18—23. 13, 22. Joh. 10, 25. 37—38. 14, 11. 15, 24.), auf der andern Seite aber klagt, dafs man nur immer nach Zeichen und Wundern frage, ohne zur Anerkennung seiner höheren Würde und wahren Bestimmung auf Erden zu kommen (Joh. 5, 36—38. 4, 48., vgl. 12, 37. — Matth. 16, 1—4. Marc. 8, 11—13. Luc. 12, 54—56. Matth. 12, 38—41. Luc. 11, 29—32.). „Wenn ihr blind wäret," sagt er daher, „so hättet ihr keine Sünde; nun aber saget ihr: Wir sehen: so bleibet eure Sünde" (Joh. 9, 41.). Und ferner: „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen gethan, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie dieselben gesehen und dennoch mich und meinen Vater gehasset" (Joh. 15, 24.). Aus diesem Bewufstsein seiner höheren Macht auch über die Natur ist es daher auch erklärbar, wenn er zu jenen Siebenzigen, die er aussendet, spricht: „Siehe, ich gebe euch die Macht (*δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν*), zu treten auf Schlangen und Skorpionen, und über jegliche Gewalt des Feindes (*ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ*), und nichts wird euch schaden" (Luc. 10, 19.). Und dafs diefs nicht etwa blofs bildliche Rede

ist, die überhaupt hier kaum einen erträglichen Sinn gäbe, und die jene 70 gar nicht verstanden hätten, zeigt die noch bestimmtere Verheifsung an seine Jünger: „Und diese Zeichen werden die, so glauben, begleiten: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen tragen, und wenn sie etwas Tödtliches getrunken, wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden genesen" (Marc. 16, 17—18., vgl. Luc. 9, 1—2.). Mit dieser äufseren Hülfe aber verheifst er ihnen auch die geistige, und das führt uns auf das Gebiet der rein geistigen Macht, die er sich zuschreibt. „Nehmt es zu Herzen," spricht er, „dafs ihr nicht darauf sinnet, euch zu vertheidigen! Denn ich werde euch Rede und Weisheit verleihen (*ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν*), welcher nicht werden widersprechen, noch widerstehen können alle eure Widersacher" (Luc. 21, 14—15.). Ist hier auch die Hülfe des heiligen Geistes gemeint, wie er das Matth. 10, 19—20. bestimmt ausspricht, so ist doch wohl zu beachten, dafs er *ἐγώ* sagt, dafs sie also von ihm oder durch ihn kommen soll, wie er denn auch bestimmt erklärt: „Siehe, ich sende die Verheifsung meines Vaters auf euch" (*ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς*) (Luc. 24, 49.). Auch hier hebt er gewifs nicht ohne Grund das *ἐγώ* hervor. Dasselbe ist der Fall in seinen Verheifsungen beim Johannes; denn obgleich er ausdrücklich sagt, dafs der Geist der Wahrheit vom Vater ausgehe, wählt er doch die Worte: „*ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός*, den ich euch senden werde vom Vater" (Joh. 15, 26.), und abermals: „*πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς*, ich werde ihn zu euch senden" (Joh. 16, 7.). Wie er diefs aber meint, erklärt er selbst durch die Worte: „Den der Vater senden wird in meinem Namen" (*ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου*) (Joh. 14, 26.). Diefs „in meinem Namen" heifst aber: auf meinen Wunsch, an meiner Statt, auf meine Bitte; denn er sagt: „Ich will den Vater bitten, und er wird euch einen an-

dern Beistand geben" (*ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν*) (Joh. 14, 16.). Diefs aber weist auf das innige Verhältnifs zwischen ihm und dem Vater hin, wonach er sprechen konnte: „Alles, was der Vater hat, ist mein (*πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι*); darum habe ich gesagt: Von dem Meinen nimmt er's (der heil. Geist) und wird es euch verkündigen" (Joh. 16, 15.). Nicht anders sind daher auch die Worte zu verstehen: „Und was ihr irgend erbitten werdet in meinem Namen, das will ich thun (*τοῦτο ποιήσω*), auf dafs der Vater verherrlicht werde im Sohne. Wenn ihr etwas erbitten werdet in meinem Namen, so will ich es thun" (*ἐγὼ ποιήσω*) (Joh. 14, 13—14.). Denn kurz vorher (v. 12.) hatte er von seinem Hingange zum Vater gesprochen, wovon die Sendung des heiligen Geistes abhing (Joh. 16, 7.), durch den der Herr erfüllen will, was die Jünger erbitten werden in seinem Namen, d. i. für sein Reich und ihre Wirksamkeit für dasselbe. Ja, durch ihn will er selbst wieder zu ihnen kommen (v. 18.) und sich dem, der seine Gebote hält, offenbaren (*ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν*) (v. 21.). Dadurch aber wird auch klar, was er meint mit den Worten: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind auf meinen Namen (*εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*), da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20.); und: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende" (*ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*) (Matth. 28, 20.). Bei solcher Macht spricht er daher auch zu seinen Jüngern: „Und so bescheide ich euch, so wie mir der Vater beschieden, das Reich" (*κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν — βασιλείαν*) (Luc. 22, 29.); ja er spricht dem Petrus, wie den übrigen Jüngern, ein Recht zu, das Gott im Himmel selbst anerkennen werde; denn er sagt zum Petrus: „Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben, und was du irgend bindest auf Erden (*ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς*), das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du irgend lösest auf Erden (*καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς*), das wird auch im Himmel gelöset sein"

(Matth. 16, 19.; an alle Jünger Matth. 18, 18.). Mag man nun diefs mit de Wette von dem Nichterlassen und Erlassen der Sünde, oder mit Meyer von der Gewalt, die Aufnahme in das Himmelreich und die Ausschliefsung aus demselben zu verfügen, verstehen, immer ist dadurch ein den Jüngern gegebenes Recht oder eine Vollmacht bezeichnet, die im Himmel, d. i. bei Gott, Gültigkeit haben soll. Das Recht, Sünden zu erlassen, schreibt er aber den Jüngern noch ausdrücklich in den Worten zu: „Wem ihr irgend die Sünden erlasset (Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας), dem sind sie erlassen (ἀφίενται αὐτοῖς); wem ihr irgend sie behaltet (ἄν τινων κρατῆτε), dem sind sie behalten" (κεκράτηνται) (Joh. 20, 23.). Dafs er selbst aber hier auf Erden die geistige Macht hatte, wahres Leben, d. i. seliges und ewiges Leben, den Seelen der Menschen unmittelbar mitzutheilen, das spricht er selbst in vielen Stellen durchaus unzweideutig aus (Joh. 6, 32 ff. 38—40. 10, 11. 28. 11, 25. 17, 2.), und es lassen sich solche Stellen nicht etwa blofs auf seine Lehre beziehen, welche die Menschen beselige, sondern er selbst, d. i. seine Person, hat diese Macht, und seine Leben gebende Lehre ist nur das Mittel, durch welches er sie ausübt. Denn die Worte: „Ich gebe ihnen das ewige Leben, ich will ihn auferwecken am jüngsten Tage, ich bin die Auferstehung und das Leben, wer den Sohn siehet und an ihn glaubet, der hat das ewige Leben, du hast ihm Macht gegeben über alles Fleisch (ἐξουσίαν πάσης σαρκός), auf dafs er Allen, die du ihm gegeben, das ewige Leben gebe," lassen nicht zweifeln, dafs er sich selbst diese Macht zuschreibt, und zwar darum, weil, wie wir gesehen, in ihm die ζωή, d. i. die πηγὴ τῆς ζωῆς, war. Das erhellt besonders auch aus dem Gleichnifs vom Weinstock, wo er sich selbst also bezeichnet, dafs nur durch die innigste Verbindung mit ihm im Glauben Lebenssaft und Lebenskraft in die Herzen der Seinigen überströmen könne (Joh. 15, 4—6.). Diese geistige Macht drückt er endlich auch in der Erklärung vor Pilatus aus, er sei ein König, und zwar in einem geistigen Reiche, einem Reiche, das nicht

von dieser Welt sei (Joh. 18, 36—37.). Das nothwendigste Attribut eines Königs ist aber die Macht, und wer in einem unsichtbaren Reiche zu gebieten hat, mufs auch über unsichtbare Kräfte Herr sein *). Darum auch die Aufforderung an seine Jünger: „Vertrauet auf Gott und vertrauet auf mich!" (Joh. 14, 1.), wo das zweimalige *πιστεύετε* als Imperativ zu fassen, da derselbe schon in dem *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* voraufgeht, was auch als die allein richtige Erklärung von den besten Exegeten anerkannt ist. Eben weil der Herr aber in jenem unsichtbaren Reiche eine solche Macht hatte, konnte er auch sprechen: „Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten (*ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν*). Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen (*παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν*), auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid" (Joh. 14, 2—3.), ja konnte auch dem Schächer am Kreuze die zuversichtliche Gewifsheit geben: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein!" (Luc. 23, 43.).

Haben wir hiernach aber die unzweifelhafte Gewifsheit gewonnen, dafs Christus selbst sich ein höheres Dasein (Präexistenz), eine höhere Erkenntnifs, eine höhere Macht, also mit Einem Worte eine höhere Natur zuschreibt, so drängt sich von selbst die zweite, schon oben berührte Frage auf:

b) Wie bezeichnet er diese Natur näher, und wie haben wir sie uns folglich zu denken?

Die kirchliche Dogmatik hat hierauf in dem Athanasianum eine längst fixirte Antwort, und die *Communicatio idiomatum* hat selbst genau das Verhältnifs der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in Christo bestimmt; allein so sehr wir auch das Streben und Ringen des menschlichen Geistes ehren, sich über die Person Christi eine klare Vor-

*) Hierher gehört auch die häufig wiederholte Andeutung, dafs er auch über die Engel des Himmels, also die unsichtbare Geisterwelt, Macht habe, und dafs sie ihm unterthan sei (Matth. 13, 39., vgl. v. 30. c. 25, 31. 26, 53. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26. 12, 9. Marc. 3, 23—27.).

stellung zu machen und sie biblisch zu begründen, so müssen wir es doch von vorn herein schon als ein grofses Wagnifs bezeichnen, über die klaren und bestimmten Worte Christi und der Schrift hinauszugehen und metaphysische Bestimmungen zu treffen, auf die man nur durch Schlüsse und Speculationen geführt ist, und wobei man die Grenzen des menschlichen Wissens und Erkennens vollständig verkannt hat. Hüten wir uns daher bei der folgenden Darstellung der einfachen Lehre Christi von der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner höheren Natur durchaus vor jeder Einmischung menschlicher Speculation und kirchlich fixirter, aber über die Worte Christi selbst hinausgehender Doctrin! Was die letztere wirklich an biblischem Gehalte hat, soll nicht verkannt werden, aber Lehrerin und Führerin kann sie hier um so weniger sein, als ihre Exegese der Dogmatik zu Liebe sich Manches erlaubt, was eine gesunde Auslegung der Schrift nun und nimmermehr als recht anerkennen kann. Wir werden aber die höhere Natur Christi, um sie näher kennen zu lernen, jetzt nach folgender dreifacher Hinsicht genau zu betrachten haben: nach ihrem Verhältnisse zu Gott, zur Welt und zur Menschheit, woraus sich dann, soweit es dem menschlichen Auge überhaupt vergönnt ist, himmlische Dinge zu erkennen, ergeben mufs, worin die höhere Natur Christi nach seinen eigenen Aussprüchen wirklich besteht.

α) Das Verhältnifs zu Gott, das der Erlöser so häufig und bei den verschiedensten Veranlassungen seines Lebens berührt, zeigt schon dem flüchtigen Beobachter eine doppelte Beziehung, die zwischen ihm und dem Vater Statt findet. Es ist diefs einmal die innigste, und wir können gleich hinzusetzen, wesenhafte Verbindung mit ihm, und sodann die unläugbare, unbedingte Abhängigkeit von ihm. Beides ist so klar, dafs, um die kirchliche Trinitätslehre zu retten, die Abhängigkeit vom Vater absichtlich nur auf die menschliche Natur Christi bezogen wird, während Andere gerade diese Abhängigkeit von Gott allein sehen und anerkennen und darin einen Beweis mehr finden wollen, Christus sei nichts weiter gewesen, als ein Mensch, wie wir. Achten

wir jedoch jetzt zunächst auf jene innige Verbindung mit dem Vater! Die Liebe ist das Erste, das ihn an den Vater und den Vater an ihn kettet, wie das in der Weise von keinem Menschen gesagt werden kann. Schon in dem Knaben Jesus erkennt man diesen Zug der Liebe in den Worten: „Wuſstet ihr nicht, daſs ich in dem, was meines Vaters ist, sein muſs?" (Luc. 2, 49.) Der erwachsene Mann aber spricht mit vollem Bewuſstsein: „Der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selber thut" (Joh. 5, 20.); ja er weiſs bestimmt, daſs allezeit (πάντοτε) der Vater ihn erhört (Joh. 11, 42.), daſs der Vater ihn ehrt (δοξάζων) und seine Ehre sucht (ζητῶν τὴν δόξαν μου) (Joh. 8, 54. 50.), daſs, wer ihm dient, von seinem Vater geehrt (τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ) (Joh. 12, 26.), und wer ihn liebt, von seinem Vater geliebt wird (Joh. 14, 21. 23.). Seinen Jüngern aber sagt er: „Der Vater selbst hat euch lieb, weil (ὅτι) ihr mich geliebt habt" (Joh. 16, 27.); ja er bittet den Vater, daſs die Liebe, womit der Vater ihn geliebt, auch in seinen Jüngern sei (Joh. 17, 23. 26.); denn der Vater habe ihn vor Gründung der Welt geliebt (Joh. 17, 24.). Darum spricht er: „Wer mich hasset, der hasset auch meinen Vater" (ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ) (Joh. 15, 23.), und: „Wer mich verwirft (ὁ ἐμὲ ἀθετῶν), verwirft den, der mich gesandt hat" (Luc. 10, 16.). Ebenso aber auch im Gegentheil: „Wer mich aufnimmt (ὁ ἐμὲ δεχόμενος), nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Matth. 10, 40. Luc. 9, 48. Joh. 13, 20.). Bei diesem Bewuſstsein der innigsten Liebe zwischen ihm und dem Vater kann er daher auch zu ihm sprechen: „Alles Meine ist ja dein, und das Deine mein" (Joh. 17, 10.), und ferner: „Alles, was der Vater hat, ist mein" (Joh. 16, 15.). Diese Liebe aber ist in ununterbrochener Wechselwirkung, und er fühlt das unmittelbare Dasein des Vaters und die reelle Gegenwart desselben bei sich und in sich. Denn er spricht: „Ich bin nicht allein (μόνος οὐκ εἰμί), sondern ich und der Vater" (Joh. 8, 16.). „Ich bin

nicht allein; denn der Vater ist bei mir" (μετ' ἐμοῦ) (Joh. 16, 32.). „Der mich gesandt hat, ist mit mir (μετ' ἐμοῦ ἐστιν); nicht hat mich der Vater allein gelassen" (οὐκ ἀφῆκέ με μόνον) (Joh. 8, 29.). Und wie er diefs meint, zeigt seine Äufserung, als er in der Synagoge zu Nazareth die Worte des Jesaias vorlas: Der Geist des Herrn ist auf mir u. s. w., und darauf das Buch zurollte und sprach: „Heute ist diese Schrift erfüllet worden vor euren Ohren" (Luc. 4, 17—21.). Die innigste Verbindung mit dem Vater drückt er jedoch unstreitig durch die Worte aus: „Der Vater ist in mir, und ich in ihm" (ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ) (Joh. 10, 38. 17, 21. 23. 14, 11. 20.), was er deutlicher noch durch ein Wohnen oder Bleiben des Vaters in ihm (ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) (Joh. 14, 10.) bezeichnet. Gerade davon aber, und das ist wohl zu beachten, leitet er überhaupt seine Kraft, Wunder zu thun, ab und fordert die Juden auf, wenn sie ihm nicht glaubten, doch dieser Kraft Gottes in ihm, d. i. Gott selbst, zu glauben, der dadurch Zeugnifs ablege, dafs er wirklich in ihm sei (Joh. 10, 38. 14, 11.). Es ist mithin eine reale, wesentliche Gemeinschaft mit Gott dadurch bezeichnet; denn eine positive Kraft Gottes will er selbst hiernach aus seinen Werken in sich erkannt sehen. Dafs aber wirklich jener Ausdruck von einem Sein im Vater und des Vaters in ihm eine reale Lebensgemeinschaft bezeichnet, zeigt der Gebrauch desselben Ausdrucks von Christus und den Jüngern. Auch sie, sagt Christus, sollen in ihm und er in ihnen sein, gleichwie der Vater in ihm und er im Vater sei (Joh. 17, 23. 21. Joh. 15, 4.). Damit aber meint er, wie das Gleichnifs vom Weinstock, wo er denselben Ausdruck von sich und den Jüngern gebraucht (Joh. 15, 4.), unzweifelhaft darthut, eine solche Verbindung zwischen sich und seinen Jüngern, dafs die letztern eine reale Lebenskraft aus ihm empfangen, wie aus dem Weinstock die Rebe (vgl. v. 4—5.). Es bestand mithin auch zwischen ihm und dem Vater dieselbe reale Verbindung, wonach er seine Lebenskraft aus ihm erhielt, wie die Rebe vom Weinstock, wie er denn auch bestimmt erklärt: „Sowie mich gesandt der le-

bendige Vater, **und ich durch ihn lebe** (κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα), so wird auch, wer mich isset, **durch mich leben**" (ζήσεται δι' ἐμέ) (Joh. 6, 57.). Das διά mit dem Accusativ, das hier auffallen könnte, dient zur Bezeichnung der Vermittelung, wenn nämlich Vermittelung und Zweck sich der Natur der Sache nach logisch durchdringen, wie hier: Ich lebe durch den Vater und zugleich um des Vaters willen (vgl. Winer, Gramm. S. 339.). Diese innige und reale Lebensverbindung zwischen ihm und dem Vater läfst ihn daher auch den wichtigen Ausspruch thun: „Ich und der Vater sind Eins" (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν) (Joh. 10, 30.). Hier hat bekanntlich die Dogmatik den Sinn der Homousie gegen Wortbedeutung und Zusammenhang mit solchem Glücke eingeschwärzt, dafs noch immer eine grofse Menge von Theologen das festeste Bollwerk der Trinitätslehre darin zu finden meint. Zunächst kommt es unstreitig darauf an, den wahren Sinn des ἓν εἶναι zu fassen. Nun aber gebraucht der Herr denselben Ausdruck noch mehrmals, und zwar von seinen Jüngern, die gerade so mit einander Eins sein sollen, wie Christus mit dem Vater; denn der Herr spricht: „Erhalte sie in deinem Namen, auf dafs **sie Eins seien, sowie wir**" (ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς) (Joh. 17, 11.), und ferner: „Auf dafs alle **Eins seien**, dafs, wie du, Vater, in mir, und ich in dir, auch sie in uns **Eins seien**" (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν) (v. 21.); ferner: „Auf dafs **sie Eins seien**, sowie **wir Eins sind**" (καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν) (v. 22.), und endlich: „Ich in ihnen, und du in mir, auf dafs sie vollkommen **Eins seien**" (ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν) (v. 23.). Hieraus geht erstlich so viel klar hervor, dafs der Herr mit dem ἓν εἶναι bei seinen Jüngern keine Wesenseinheit oder Homousie ausdrücken will, sondern dafs sie so innig durch den Glauben an ihn zu Einem Ganzen verbunden sein sollen, dafs sie gleichsam nur Ein Herz und Eine Seele bilden; sodann aber leuchtet ein, dafs das ἓν εἶναι nach der hinzugesetzten Vergleichung: wie du, Vater, in mir, und ich in dir (v. 21., vgl. auch c. 10, 38.), dem Sinne nach ganz dasselbe ausdrückt, wie diese schon oben erklärte Re-

deweise des Herrn. Mithin spricht der Herr durch jene Worte weder eine Homousie, noch eine blofs moralische oder Willenseinheit mit dem Vater aus, sondern weil er mit demselben in der innigsten Lebensgemeinschaft und realen Seelenverbindung steht, so dafs er mit ihm, wie die Rebe am Weinstock, verbunden zu denken ist, so sieht der Herr sich und den Vater als Ein Ganzes, als eine einzige moralische Person an und sagt: „Ich und der Vater sind Eins." Dieser Sinn rechtfertigt sich nun auch vollständig durch den Zusammenhang selbst. Der Herr spricht von den Seinen und sagt: „Niemand kann sie aus meiner Hand reifsen." Als Grund davon führt er an: „Niemand kann sie aus meines Vaters Hand reifsen." Ist diefs Letztere aber unbestreitbar; denn „der Vater ist gröfser, denn Alle": so folgt auch die Gewifsheit des Ersteren, sobald Christus und der Vater als eine und dieselbe moralische Person zu denken sind, und das sind sie wirklich, weil sie so innig mit einander verbunden sind, dafs sie in der That nur Ein Ganzes sind: „Ich und der Vater sind Eins." Sie also dem Vater entreifsen, ist ganz dasselbe, als sie Christo entreifsen; ist das Erste unmöglich, so folgt von selbst, dafs es auch das Zweite ist (vgl. Joh. 10, 28—30.). Merkwürdig nun ist, dafs gerade die Juden den Herrn so mifsverstehen, dafs sie die Homousie mit Gott aus seinen Worten herauszuhören meinen und ihn defshalb steinigen wollen (v. 33.). Es rechtfertigt sich der Herr daher erstlich defshalb, dafs er Gott seinen Vater und sich Gottes Sohn genannt (v. 34—36.), und führt sodann seine Werke als Zeugnisse an, dafs er das ἕν ἐσμεν mit vollem Rechte von sich und dem Vater gesagt habe (v. 37—38.). Trug aber der Erlöser ein solches Bewufstsein der innigsten Verbindung und Lebensgemeinschaft mit dem Vater in sich, so kann es uns auch nicht auffallen, dafs er bei der Gebetserhörung, die er verheifst, bald sagt: „Ich will es thun" (Joh. 14, 13.), bald auch: „Der Vater wird es euch geben" (Joh. 15, 16. 16, 23.), bald auch nur unbestimmt erklärt: „Es wird euch geschehen, ihr werdet empfangen" (Joh. 15, 7. 16, 24.). Ebenso erklärt sich daraus die Identificirung seiner

Verherrlichung mit der des Vaters (Joh. 13, 31—32. 11, 4., vgl. v. 40. — 14, 13. 17, 1. 10.), sowie die Versicherung: „Wer an mich glaubet, der glaubet nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat" (Joh. 12, 44.). Aus demselben Verhältnifs zum Vater aber, und weil der Vater ihm Alles und auch das Gericht übergeben (Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 5, 22.), ja weil Alles, was des Vaters ist, auch sein ist (Joh. 16, 15. 17, 10.), ergiebt sich von selbst die Folgerung: „dafs Alle den Sohn ehren, sowie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (Joh. 5, 23.). Das hier gebrauchte τιμᾶν drückt allerdings an sich nicht göttliche Verehrung aus, sondern richtet sich, wenn kein Zusatz dabei ist, nach der Würde dessen, den man ehrt. Hier aber spricht kurz vorher der Herr seine Würde und Macht aus, die er vom Vater erhalten, und die weit über menschliche Macht und Würde hinausgeht, und der Zusatz: καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα, läfst keinen Zweifel, welche Ehre wirklich der Herr für sich verlangt. Dasselbe aber folgt aus der bekannten Taufformel, die der Herr seinen Jüngern vorschreibt, nämlich zu taufen „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" (Matth. 28, 19.). Ist es auch hier ein vergebliches Bemühen, die Trinitätslehre, wie sie nämlich das Athanasianum enthält, aus den Worten zu folgern, denn aus der Zusammenstellung der Drei kann mit aller ersinnlichen Mühe nicht die absolute Parität und Dignität gefolgert werden, da auch das, was ich zu demselben Zwecke und in derselben Beziehung, also auf Einer Linie zusammenstelle, defshalb noch nicht absolut gleich ist und noch viel weniger Homousie hat*): so folgt doch aus der feierlichen Verpflichtung auf diese Drei (εἰς τὸ ὄνομα), die gleichmäfsig die drei Hauptmomente des christ-

*) Vergl. 1 Joh. 5, 8., wo πνεῦμα, ὕδωρ und αἷμα auch auf Eine Linie gestellt sind, und noch dazu gesagt wird: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Die voraufgehenden Worte aber vom Vater, Wort und heiligen Geiste, von denen es heifst: καὶ οὗτοι

lichen Glaubens bilden, sowie aus der Einreihung des Sohnes zwischen Vater und heiligen Geist, die beide unbestreitbar göttlicher Natur sind, dafs auch Christus eine göttliche Würde und Ehre für seine Person in Anspruch nimmt, und zwar gerade darum, weil er d e r S o h n ist.

Gerade diese Bezeichnung: d e r S o h n, führt uns nun aber zu der zweiten, ebenso gewissen Wahrheit, dafs Christus sich dem Vater nicht blofs nach seiner menschlichen, sondern auch nach seiner höheren Natur bestimmt untergeordnet, was der Dogmatik zu Liebe noch immer geläugnet wird. Schon der Name S o h n, den er sich beilegt, und mit dem er doch gerade auf seine höhere Beziehung zu Gott hinweist, drückt ein Verhältnifs zu Gott aus, in dem er sich entschieden unter Gott stellt, wie ein Sohn als solcher immerdar dem Vater untergeordnet ist. Dazu kommt, dafs er sich überall als v o m V a t e r g e s e n d e t bezeichnet, der Sendende aber unwidersprechlich über dem Gesendeten steht, der nur im Auftrage und mit der Vollmacht des ersteren handelt, also dessen Gebote und Aufträge vollzieht. Darum spricht der Herr: *Ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου*, i c h b i n g e k o m m e n i m N a m e n m e i n e s V a t e r s (Joh. 5, 43.), und ferner: *Ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*, d e n d e r V a t e r g e h e i l i g t, d. i. zum Messias bestimmt, u n d i n d i e W e l t g e s a n d t h a t (Joh. 10, 36.), wo das *ἁγιάζειν* dem *ἀποστέλλειν* vorausgeht, also einen Act Gottes in der unsichtbaren Welt v o r der Sendung Christi bezeichnet. Denn hatte, wie wir gesehen, Christus eine Präexistenz beim Vater, so war er schon danach, dafs ihm v o r seiner Erscheinung auf Erden vom Vater die Sendung übertragen ward, dem Vater untergeordnet, ehe er Mensch ward. So nun fafste Christus selbst sein Verhältnifs zum Vater überall; ja er erklärt bestimmt, dafs selbst seine höhere Macht, seine

οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, sind bekanntlich späterer Zusatz und erst nach Entstehung der kirchlichen Trinitätslehre eingeschoben, können also, wie so oft geschieht, gar nicht als Beweis herangezogen werden.

Herrlichkeit vor der Erschaffung der Welt, sowie seine höhere Erkenntniſs, also gerade die Attribute seiner höheren Natur, vom Vater stammen, ja ihm verliehen, ihm gegeben seien von seinem Vater. Man achte hier auf die von ihm gebrauchten Worte: παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός (Matth. 11, 27.), ἐδόθη μοι (Matth. 28, 18.), δέδωκε τῷ υἱῷ (Joh. 5, 22. 26.), ἣν (sc. δόξαν) ἔδωκάς μοι (Joh. 17, 24., vgl. v. 5.), ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου (Joh. 10, 18.), αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω καὶ τί λαλήσω (Joh. 12, 49.), καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ (Joh. 14, 31.), ἔδωκας ἐξουσίαν πάσης σαρκός (Joh. 17, 2.), ἔργον ἐτελείωσα, ὃ δέδωκάς μοι, ἵνα ποιήσω (Joh. 17, 4.), πάντα, ὅσα δέδωκάς μοι, παρὰ σοῦ ἐστιν (Joh. 17, 7., vgl. v. 8.), τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς (Joh. 17, 22.). Dabei stellt er **die Macht des Vaters** auch da über die seinige, wo er sich zum Vater zurückgekehrt, also durchaus nicht mehr als Mensch, sondern beim Vater verherrlicht denkt. Stellen, die das unzweifelhaft aussprechen, sind folgende: „**Jeglicher nun, der mich bekannt hat vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem Vater im Himmel**" (ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς) (Matth. 10, 32., vgl. v. 33. — Luc. 12, 8—9.). Hier ist von dem Gericht die Rede, das Christus im Himmel halten wird, und zwar *auspiciis et in conspectu patris;* daher das ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου. Ferner: „**Das Sitzen zu meiner Rechten und zu meiner Linken stehet nicht bei mir zu verleihen** (οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι), **sondern denen wird es verliehen, welchen es bestimmt ist von meinem Vater**" (Matth. 20, 23. Marc. 10, 40.). Ferner: „**Wähnet nicht, daſs ich euch beim Vater verklagen werde** (ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα); **es ist einer, der euch verklaget, Mose**" (Joh. 5, 45.). Auch hier weist das Futurum auf die Zukunft des Gerichtes hin. Ebenso weist im Folgenden das Futurum, wie der ganze Zusammenhang, hin auf die Zukunft, wo der Herr verherrlicht ist beim Vater; denn er

sagt: „Ich will den Vater bitten (καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα), und er wird euch einen andern Beistand (παράκλητον) geben, dafs er bei euch bleibe ewiglich" (Joh. 14, 16.). Ja selbst das Sitzen zur Rechten der Majestät Gottes (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ) (Luc. 22, 69. Marc. 14, 62.) zeigt, wenn wir den Sinn des Bildes genau festhalten, eine Unterordnung unter die Macht des Vaters, der als der oberste Regent seinen Stellvertreter zu seiner Rechten Platz nehmen läfst. Gott selbst hat ihm die βασιλεία beschieden (διέθετο); darum kann er sie seinen Jüngern bescheiden, wie sie ihm der Vater beschieden hat (καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου) (Luc. 22, 29.). Nach diesen Stellen aber, wie nach dem Zusammenhange, schreibt der Erlöser auch da, wo man ihn fälschlich nur nach seiner menschlichen Natur reden lassen will, Gott eine absolut höhere Macht und Erkenntnifs zu, als sich selbst. So in der bekannten Stelle: „Der Vater ist gröfser, als ich" (ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί) (Joh. 14, 28.). Hier wiederholt man immer von Neuem die alte Ansicht, die aus der Dogmatik allein herrührt, Christus stelle sich hier nur als Mensch unter den Vater, oder, da er als Sohn γεννητός, der Vater aber ἀγέννητος sei, so nenne er defshalb den Vater gröfser, als sich (so Olshausen z. d. St.). Schon diese Zeugungstheorie der alten Kirche ist dem Erlöser fremd; aus dem Zusammenhange selbst aber geht so etwas noch weniger hervor. Der Grund nämlich, wefshalb die Jünger, wenn sie ihn liebten, sich freuen sollten, dafs er gesagt, er gehe zum Vater, ist der, dafs der Vater gröfser sei, als er, mithin auch überhaupt höhere Macht besitze, als er, und ihn defshalb verherrlichen könne und werde. Denn nennt er sich auch Eins mit dem Vater (Joh. 10, 30.), weil er in der innigsten Verbindung mit ihm steht und sein Repräsentant auf Erden ist (s. oben), so unterscheidet er doch auch seine Person auf das Allerbestimmteste vom Vater und nennt diesen τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν (Joh. 17, 3.), und nach unserer Stelle τὸν μείζονα ἑαυτοῦ. Es ist das auch nicht im mindesten ein Widerspruch; denn insofern er nur dadurch

Eins mit dem Vater war, dafs der Vater in ihm, und er im Vater war (s. oben), so ist schon dadurch die gröfsere Macht des Vaters, von dem ihm selbst die höhere Lebenskraft kam, welche die Wunder wirkte, ausgesprochen, und so wenig dort seine menschliche Natur gemeint sein konnte, so wenig ist sie es auch hier. Als Repräsentant Gottes ist daher Christus zwar immerdar für Gott zu setzen, ist Eins mit ihm, wie jeder Repräsentant den vollkommen vertritt, dessen Repräsentant er ist; allein eben darin liegt auch schon die Idee, dafs, abgesehen von diesem, so zu sagen, amtlichen Verhältnifs, der Repräsentirte höher steht, d. i. hier gröfser ist, als sein Repräsentant. So fafst Meyer in seinem Commentar unsere Stelle und trifft gewifs damit den Sinn. Auch leitet an dem oben angeführten Orte (Joh. 10, 29.) der Herr selbst die Gewifsheit, dafs Niemand die Seinen aus seiner Hand reifsen könne, ganz ausdrücklich von des Vaters absoluter, höchster Macht her, indem er spricht: „Der Vater ist gröfser, denn Alle" (*ὁ πατὴρ μείζων πάντων ἐστί*) (Joh. 10, 29.). Des Vaters Erkennen und Wissen aber stellt der Herr ebenfalls unbedenklich über das seine; denn er spricht von dem Weltende: „Um selbigen Tag aber oder die Stunde weifs Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater" (*οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ*) (Marc. 13, 32., vgl. Matth. 24, 36.). Beim Matthäus ist zwar nicht ausdrücklich der Sohn genannt; allein in dem dort Stehenden: *εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος*, ist ebenfalls der Sohn mit ausgeschlossen. Als Grund aber führt der Herr selbst an, dafs der Vater jene Stunde festgesetzt habe in seiner eigenthümlichen Machtvollkommenheit (*καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*). Stand aber Christus als der Sohn mit dem Vater in diesem Verhältnifs, so ist auch seine Unterordnung unter den Vater während seines ganzen irdischen Daseins ihm nicht durch seine Menschheit aufgedrungen oder durch sie bedingt, sondern es ist constantes Gefühl und Bewufstsein bei ihm, dafs er als Sohn immerdar unter dem Vater stehe und im irdischen, wie himmlischen Dasein ihm als Sohn den unbedingtesten Ge-

horsam und die kindlichste Hingebung schuldig sei. Darum nicht blofs die Erscheinung, dafs er im Gebet sich vollkommen dem Vater als Kind hingiebt (Matth. 26, 39. 42. 43. Marc. 14, 36. Luc. 22, 42 ff. 23, 34. 46. Joh. 12, 27.), ihn preisend ehrt (Matth. 11, 25., vgl. Joh. 8, 49.), ihm innig dankt (Joh. 11, 41—42.), sein ganzes Herz ihm öffnet (Joh. 17.) und voll des festesten Vertrauens ist (Matth. 26, 53., vgl. Marc. 14, 49.), sondern sein ganzes Leben und Wirken als von der Macht und Liebe des Vaters allein getragen denkt (Joh. 6, 57. 8, 29. 15, 10. 5, 19. 20. 30.), den Gehorsam gegen ihn unbedingt als sein wahres Lebenselement ansieht (Joh. 4, 34. 5, 17. 30. 6, 38—39. 10, 18. 15, 10. 17, 4. 18, 11.), die Werke, die er thut, nur durch des Vaters Macht und zu des Vaters Verherrlichung thut (Matth. 12, 28. Luc. 11, 20. Marc. 5, 19. Luc. 8, 39. 11, 20. 17, 18. Joh. 10, 24. 11, 40. 17, 4. 6. 8.), ja endlich alle, die an ihn glauben, nur durch den Vater ihm gegeben nennt (Joh. 17, 6. 11. 6, 37. 39. 44. 29.).

Nach Darstellung dieses Verhältnisses Christi zu Gott kommt es nun darauf an, den Sinn zu erforschen, in welchem Christus selbst sich υἱὸς τοῦ θεοῦ, Sohn Gottes, nennt. Wir haben schon oben erkannt, in welchem Sinne die Juden den Messias υἱὸς θεοῦ nannten, und wie sie damit die Idee einer höheren, als menschlichen, Natur verbanden. In diesem jüdisch-messianischen Sinne wird nun Christus häufig im N. T. Sohn Gottes genannt, und zwar entweder mit dem Zusatze ὁ χριστός oder ὁ βασιλεύς oder ohne weitern Beisatz. So nennen ihn theils die Juden, theils seine Jünger, und es ist, auch wenn letztere diese Bezeichnung wählen, durchaus nicht unzweifelhaft, in welchem Sinne, ob im jüdisch-theokratischen oder rein metaphysischen, sie diesen Ausdruck gebrauchen. So nennt ihn mit dem Zusatze ὁ χριστός Petrus so (Matth. 16, 16. Joh. 6, 69.), der Hohepriester (Matth. 26, 63. Marc. 14, 61.), viele Dämonische (Luc. 4, 41.), Martha (Joh. 11, 27.), Johannes (Joh. 20, 31.), Paulus in Damascus (Act. 9, 20. 22.); mit dem Beisatze ὁ βασιλεύς aber Nathanael (Joh. 1, 50.) und der Engel, der zur Maria spricht (Luc. 1, 32.); ohne Zusatz dagegen der Versucher (Matth. 4, 3. Luc. 4, 3. 6. 9.), die Besessenen bei den

Gergesenern (Matth. 8, 29. Marc. 5, 7. Luc. 8, 28.), seine Jünger im Schiffe (Matth. 14, 33., vgl. v. 22.), die unreinen Geister (Marc. 3, 11.), der Hohepriester (Luc. 22, 70.), die ihn am Kreuze Verspottenden (Matth. 27, 40—43.), Johannes der Täufer (Joh. 1, 34., vgl. v. 42.) und endlich der Kämmerer aus Äthiopien (Act. 8, 37.). Aus allen diesen Fällen, wie auch aus den feierlichen Erklärungen einer Stimme vom Himmel (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. Matth. 17, 5. Marc. 9, 7. Luc. 9, 35., vgl. 2 Petr. 1, 17.), läfst sich nicht mit Sicherheit auf die Bedeutung schliefsen, in der Christus selbst sich *υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt. Wir haben daher genau darauf zu achten, wo und in welcher Verbindung sich Christus selbst also nennt. Zunächst ist wohl zu beachten, dafs er den Ausdruck im Plural: *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, zwar von Menschen, aber nur dann gebraucht, wenn er von ihrem Zustande nach dem Tode, wo sie den Engeln gleich sind, spricht (Luc. 20, 36. Matth. 5, 9. 6, 35.). Es ist also bestimmt von ihm Gottähnlichkeit durch Heiligkeit und Unsterblichkeit damit bezeichnet. Von sich selbst aber gebraucht er den Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* oder blofs *υἱός*, da er gewöhnlich die Bezeichnung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* vorzieht, in der Regel nur da, wo er wirklich eine höhere, als menschliche, Natur sich zuschreibt, d. i. wo er eine höhere Erkenntnifs, höhere Macht, höhere Verbindung mit Gott dabei von sich ausspricht. So sagt er: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und Niemand kennet den Sohn, denn der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn der Sohn" (Matth. 11, 27.). Auch in der Verbindung von: Vater und heiliger Geist, setzt er sich als Sohn in die Mitte (Matth. 28, 19.). Von seiner höheren Macht aber spricht er offenbar, wenn er sagt: „Gleichwie der Vater die Todten auferwecket und lebendig machet, also machet auch der Sohn, wen er will, lebendig" (Joh. 5, 21.). „Der Vater hat alles Gericht dem Sohne übergeben" (Joh. 5, 22.). „Die Todten hören die Stimme des Sohnes Gottes" (Joh. 5, 25.). „Gleichwie der Vater in sich Leben

hat, hat er auch dem Sohne verliehen, Leben in sich zu haben" (Joh. 5, 26.). „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben" (Joh. 3, 36.). „So euch nun der Sohn frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Joh. 8, 35—36.). „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde" (Joh. 11, 4.). „Was ihr in meinem Namen bittet, will ich thun, damit der Vater verherrlicht werde im Sohn" (Joh. 14, 13.). Auf die höhere, innige Verbindung mit dem Vater aber gehen die Stellen: „Der Sohn kann nichts von sich selber thun, es sei denn, dafs er den Vater etwas thun sieht" (Joh. 5, 19.). „Der Vater liebet den Sohn und zeigt ihm Alles, was er selber thut" (Joh. 5, 20.). „Der Vater hat ihn geheiligt und in die Welt gesandt" (Joh. 10, 36.). „Vater, verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche" (Joh. 17, 1., vgl. v. 5.). Diese letztere Stelle ist aus dem Gebete Christi vor seinem Tode, wo völlige Offenheit und Wahrheit ganz besonders mit heiliger Gewalt an's Herz dringt. Wenn daher irgendwo, so zeigt sich hier ein Verhältnifs zwischen Vater und Sohn, das auf eine metaphysische Beziehung zwischen beiden so unbedingt hinweist, dafs ohne dieselbe die Herrlichkeit Christi beim Vater vor der Welt Gründung (v. 5. u. 24.) rein unerklärlich bliebe. Die Wirklichkeit jener Beziehung leuchtet aber auch aus dem ganzen, bereits oben entwickelten Verhältnifs Christi zum Vater, sowie aus Allem, was er von seiner höheren Natur gesprochen, so klar und bestimmt hervor, dafs die Bedeutung, die er selbst dem Namen *υἱός* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gegeben, kaum noch irgendwie zweifelhaft sein kann, zumal da das oben dargethane Factum hinzukommt, dafs er gerade da jene Bezeichnung wählt, wo er von einer höhern, göttlichen Herrlichkeit seiner Person und seines Wesens spricht. Danach aber wird die Stelle, wo ihm die Juden den Vorwurf der Gotteslästerung machen, weil er Gott seinen Vater genannt, und er in seiner Antwort auf die Bezeichnung von

Königen als Göttern in der Schrift (Ps. 82, 6.) hinweist, nicht das Gegentheil beweisen und darthun können, Christus habe gemeint, dafs auch er sich Sohn Gottes nennen könne, weil in der Schrift ja auch andere Menschen schon Götter genannt wären (Joh. 10, 31—38.); sondern Christus will hier die Juden veranlassen, den Schlufs *a minori ad maius* zu machen. Da schon Könige in der Schrift Götter genannt werden, wie viel mehr, meint er, habe er ein Recht, sich Gottes Sohn zu nennen, da Gott selbst ihn geheiligt und in die Welt gesandt, und seine Werke Zeugnifs gäben, dafs Gott auf's Innigste mit ihm verbunden sei (s. v. 36—38.). Auf ähnliche Weise giebt er den Pharisäern durch die Frage, wie David denn den Christus, wenn dieser sein Sohn sei, seinen Herrn nennen könne, die Ahnung seiner höheren, himmlischen Abkunft (Matth. 22, 42—45.). Ihr Schweigen auf diese Frage zeigt nicht blofs ihre theologische Rathlosigkeit (v. 46.), sondern es heifst auch, dafs von jener Stunde an Niemand mehr w a g t e (οὐδὲ ἐτόλμησέ τις), ihn zu befragen; denn gerade die Stelle, welche Christus aus Ps. 110, 1. auf sich deutet und anwendet, drückt eine Hoheit und Majestät aus, welche auf eine höhere, als menschliche Abkunft schliefsen läfst. Näher jedoch bezeichnet der Herr selbst diese Abkunft durch das μονογενής, womit er zwei Mal sein Verhältnifs zum Vater bezeichnet (Joh. 3, 16. 18.). Man hat gemeint, und selbst Olshausen ist der Ansicht, dafs in der genannten Stelle von v. 16. an nicht mehr Christus, sondern der Verfasser des Evangeliums rede, und dafs also nicht Christus, sondern Johannes jenen Ausdruck von Christo gebrauche, wie er denn den Herrn auch c. 1, 14. u. 18. und 1 Joh. 4, 9. gerade ebenso nenne, und wie das mit seiner Logosidee vollkommen im Einklange stehe. Allein sehen wir die Worte genau an, so knüpft das γάρ im Anfange des v. 16. unmittelbar an das Voraufgehende an. Hatte also bis dahin unläugbar Christus selbst zum Nicodemus gesprochen, so fügt er mit dem γάρ auch die Begründung des eben Gesagten hinzu, zumal eine Unterbrechung seiner Rede durch gar nichts angedeutet oder gefordert wird. Im Gegentheil mufste es dem Erlöser nach der An-

rede des Nicodemus v. 2. gerade darauf ankommen, ihm auch vollen Aufschlufs über seine Persönlichkeit zu geben, dafs er nämlich nicht ein bloſser *διδάσκαλος ἀπὸ θεοῦ ἐληλυθώς*, sondern *ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς* sei. Es frägt sich also hier wirklich: Was bezeichnet der Herr selbst mit dem *μονογενής*? Das Wort kommt zunächst im N. T. vier Mal in seiner eigentlichen, unzweifelhaften Bedeutung vor. Es heifst einzig und allein erzeugt, von Sohn oder Tochter also einzig, d. i. ohne Geschwister, und entspricht durchaus dem hebräischen יָחִיד und weiblich יְחִידָה (1. Mos. 22, 2. 12. 16. Jerem. 6, 26. Zach. 12, 10.). So heifst die Tochter des Jairus *θυγάτηρ μονογενής* als einziges Kind ihrer Eltern (Luc. 8, 42.), der Jüngling zu Nain *υἱὸς μονογενής* als einziger Sohn seiner Mutter (Luc. 7, 12.), der kranke Sohn eines um Hülfe flehenden Vaters *μονογενής*, weil er sein einziges Kind war (Luc. 9, 38.), und endlich wird auch Isaak so genannt, da ihn Abraham als seinen einzigen Sohn, *τὸν μονογενῆ* (Hebr. 11, 17.), Gott darbrachte. Die Bedeutung des Wortes ist also im N. T. durchaus dieselbe, wie sie bei den Classikern vorkommt (cf. Diod. Sicul. 4, 73.). Nicht zu übersehen ist dabei jedoch, dafs den Eltern ein einziges Kind um so theurer ist, daher die Nebenbedeutung von besonders theuer in allen jenen Stellen mit ausgedrückt ist; ja im Hebräischen steht das Femininum יְחִידָה geradezu für das Theuerste, nämlich das Leben (Ps. 22, 21. 35, 17.). Gebrauchte man aber zu Christi Zeit das Wort in dem eben bezeichneten Sinne, so konnte auch Christus, wenn er vom Nicodemus verstanden sein wollte, nur in demselben Sinne sich den *υἱὸς μονογενής* nennen, d. i. den einzigen, der von Gott als Vater herstamme, den Gott überhaupt habe, und der ihm darum auch ganz besonders theuer sei. Es bezeichnet der Ausdruck also einmal die unmittelbare Abkunft von Gott und sodann das ausschliefsliche Verhältnifs, in dem Christus als einziger Sohn zu Gott steht. Schon Adam wird wegen seines unmittelbaren Ursprunges von Gott *υἱὸς θεοῦ* genannt (Luc. 3, 38.); hier aber ist nicht von leiblicher Abstammung die Rede, da nach des Herrn eigener Erklärung: *πνεῦμα ὁ θεός* (Joh. 4, 24.), davon gar

nicht die Rede sein kann, er auch seine menschliche Geburt bestimmt ausspricht (Joh. 18, 37.). Es mufs mithin der Ursprung, den sich Christus in dem μονογενὴς υἱός zuschreibt, durchaus metaphysischer Natur sein und auf seine Existenz vor der Welt Gründung zurückgehen. So fafst und gebraucht nun der Evangelist Johannes selbst jenen Ausdruck Christi; er hat ihn mithin selbst so verstanden, wie darüber nach c. 1, 14. u. 18., wo er den Ausdruck erläutert, gar kein Zweifel sein kann. Die Worte 1 Joh. 4, 9. ergeben sich aber offenbar als Reminiscenz der Worte Christi selbst (Joh. 3, 16.). Weiter aber wird das Wort im ganzen N. T. nicht gebraucht. Bei dem Festhalten des kirchlichen Ausdrucks γεννηθείς hat man freilich nur zu oft die Sache physisch genommen und eine förmliche Zeugungstheorie aufgestellt, wozu weder Christus, noch die Apostel Veranlassung gegeben. Der ganze Begriff: Sohn und gezeugt, ist und bleibt nach Joh. 4, 24. (vgl. Joh. 1, 13. 3, 6. 1 Joh. 2, 29. 3, 6. 4, 7. 5, 1. 4. 18.) nur menschliche Vorstellungsform, in der das metaphysische Verhältnifs Christi zu Gott menschlich vorstellbar wird, und das darf nicht aufser Acht gelassen werden, wenn man die biblische Wahrheit nicht entstellen will.

Als Resultat der ganzen Untersuchung über das Verhältnifs Christi zu Gott ergiebt sich also: 1) Christus hat seinen Ursprung, d. i. seine höhere göttliche Natur und sein Wesen, unmittelbar von Gott, wie kein Mensch das von sich aussagen kann. 2) Er allein steht zu Gott in diesem Verhältnifs, kein anderes Wesen aufser ihm. 3) Diefs Verhältnifs hat schon vor seiner Erscheinung auf Erden, ja vor der Schöpfung der Welt Statt gefunden. 4) Auch während seines Erdenlebens war das Bewufstsein dieses Verhältnisses in ihm vollkommen klar. 5) Er stand daher auch während seines ganzen irdischen Daseins in unmittelbarster Beziehung und Verbindung mit Gott.

Zur Bestätigung der Richtigkeit dessen, was wir hiernach als Christi eigene Lehre über sein Verhältnifs zu Gott gefunden, weisen wir am Schlufs nur noch auf einige Thatsachen hin, die ohne die Wahrheit und Wirklichkeit jenes Verhältnisses entweder gar keine oder nur eine höchst dürf-

tige und ungenügende Erklärung finden. So nennt sich Christus in dem Gleichnifs von den bösen Weingärtnern den Sohn des Hausherrn, dessen Knechte zuvor alle umgebracht sind, und der zuletzt den eigenen Sohn schickt und spricht: „Sie werden sich vor meinem Sohne scheuen" (Matth. 21, 37., vgl. v. 33.). Das Ganze aber schliefst mit den bedeutungsvollen Worten: „Wer auf diesen Stein fällt (sc. den die Bauleute verworfen, v. 42.), der wird zerschmettert werden, und auf wen er irgend fällt, den wird er zermalmen" (v. 44.). Ebenso bezeichnet sich Christus in dem Gleichnifs von der königlichen Hochzeit als den wirklichen Sohn des Königs; denn er sagt: „Das Himmelreich ist zu vergleichen (ὡμοιώθη) einem Könige, der seinem Sohne Hochzeit machte" (Matth. 22, 2.). Ferner stellt er sich über jede irdische und menschliche Würde und Autorität; denn er sagt: Gröfseres! (μεῖζον), als der Tempel, ist hier (Matth. 12, 6.); mehr, denn Jonas, ist hier (πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε) (v. 41.); mehr, denn Salomo, ist hier (πλεῖον Σολομῶντος ὧδε) (v. 42. Luc. 11, 31—32.). Er preist die Augen und die Ohren selig (μακάριοι), die ihn sehen und hören (Matth. 13, 16—17.). Er erklärt mit einem Schwure vor Gericht sich für den Sohn Gottes, obgleich er weifs, dafs die Todesstrafe wegen Gotteslästerung der Spruch ist, der darauf folgen mufs (Matth. 26, 63—64. Marc. 14, 61—62., vgl. Luc. 22, 70.). Die Juden wollen ihn wiederholt tödten, weil er Gott seinen Vater (πατέρα ἴδιον) genannt und sich Gott gleich gemacht (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ) (Joh. 5, 18. 10, 33.); auch am Kreuze noch werfen sie ihm gerade diefs vor (Matth. 27, 43.). Er hatte also diese Erklärung wiederholt ausgesprochen, und auch für sie gilt das gewichtige Wort: „Himmel und Erde werden vergehen (παρελεύσονται), aber meine Worte werden nicht vergehen" (οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι) (Matth. 24, 35.).

Gehen wir jedoch hierauf zu dem zweiten Punkte unserer Betrachtung über! Es ist

β) das Verhältnifs Christi zur Welt. Wohl haben wir bereits oben die höhere Erkenntnifs und höhere

Macht Christi, wie er sie sich selbst zuschreibt, kennen gelernt; allein hier handelt es sich um das bestimmte Verhältnifs beider zu der sichtbaren Schöpfung und ihren Gesetzen und Kräften, oder mit andern Worten, um gleich speciell zu bezeichnen, was wir meinen, um seine Weissagungen und Wunder. Beide sind ihm bekanntlich oft völlig abgesprochen, und man hat mit starken und schwachen Gründen, je nachdem man's vermochte, die Wahrheit und Gewifsheit derselben geläugnet. Die ersteren hat man theils also erklärt, dafs man behauptete, sie seien erst *post eventum* aufgeschrieben und hätten so erst ihre bestimmte Fassung erhalten, theils hat man aus den Verhältnissen selbst nachzuweisen gesucht, wie ein Voraussehen und Vorherwissen gewisser Ereignisse ganz natürlich und leicht gewesen. Die letztern aber hat man zu beseitigen gemeint, indem man sie entweder als Product der dichtenden Volkssage fafste, oder die Umwandlung ganz natürlicher Vorgänge in Wunder den Berichterstattern zuschrieb, welche theils zu kurz und die wesentlichsten Umstände auslassend oder übergehend geschrieben, theils nur ihre eigene Ansicht, wonach sie Wunder zu sehen geglaubt, wiedergegeben hätten. Mit mehr oder minderem Erfolg hat man alle diese Ansichten durchzuführen gesucht, und dem oberflächlichen Kenner und Beurtheiler der Schrift genügt jetzt gewöhnlich der Grundsatz, man müsse das Alles dahingestellt sein lassen, da über alle diese Dinge nichts Gewisses sich ausmachen lasse. Dagegen ist nun zu sagen, dafs die Sache bei gründlicher Betrachtung keineswegs also liegt. Bei historischen Thatsachen läfst sich freilich auch das Allergewisseste in Zweifel ziehen, und wer Lust daran hat, kann mit Möglichkeiten die verbürgtesten Thatsachen wankend und zweifelhaft machen. Darum ist hier unbedingt zuzugeben, dafs sich allerhand Möglichkeiten denken lassen, nach denen die Weissagungen und Wunder Christi zu natürlichen Erscheinungen gemacht werden können, und aus ihnen die Göttlichkeit des Erlösers beweisen zu wollen, wie das die alte Dogmatik gethan, ist mit Recht als ein eitles und vergebliches Bemühen aufzugeben. Allein es tritt hier

für uns das gerade Gegentheil ein. Nicht die Weissagungen und Wunder beweisen die Hoheit und Göttlichkeit Christi, sondern umgekehrt: weil Christus und wenn er wirklich der Göttliche war, für den er sich selbst erklärt, so können jene Erscheinungen bei ihm so wenig auffallen, dafs sie im Gegentheil als nothwendige Folge seiner höheren Natur hervortreten mufsten und vermifst werden würden, hätte die Geschichte uns nichts davon aufbewahrt. Wer daher die Überzeugung von der Hoheit und Göttlichkeit Christi erst gewonnen hat, der nimmt an jenen Thatsachen seines Lebens nicht nur keinen Anstofs, läfst sie nicht auf sich beruhen, sondern hält ihre äufsere Glaubwürdigkeit durch die innere für völlig erwiesen. Nun aber zeigt eine nähere Betrachtung ihrer Art und des Benehmens und der Äufserungen Christi dabei, wie der Glaube an ihre Wirklichkeit auch aufserdem auf gutem Grunde ruhet. Für seine Zeitgenossen sah der Erlöser selbst in ihnen ein directes Zeugnifs Gottes für ihn und seine göttliche Macht; daher die wiederholte Aufforderung: „So glaubt doch um der Werke willen, wenn ihr mir nicht glaubet" (Joh. 14, 11. 10, 37—38. 25. 5, 36—37. 8, 18.). „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde" (Joh. 9, 41.). „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen gethan, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde" (Joh. 15, 24.); und an seine Jünger die Worte: „Jetzt sage ich es euch, ehe es geschehen, auf dafs, wenn es geschehen, ihr glaubet, dafs ich es bin" (Joh. 13, 19. 14, 29.). Für uns nun, denen die gewaltige Überzeugungskraft des unmittelbaren Sehens und Hörens abgeht, sind allerdings jene Thatsachen nur Zeugnisse secundärer Art; sie werden es aber um so mehr, je näher wir sie kennen und erwägen.

Der klare Blick in die irdischen Verhältnisse und den Zusammenhang der auf Erden sich entwickelnden Dinge kann bei dem nicht befremden, der mit dem Vater in höherer, ununterbrochener Verbindung stand (s. oben). Er weifs daher nicht nur voraus, wann und wie sein Reich sich auf Erden entwickeln (s. Luc. 9, 27. Matth. 26, 64. Luc. 22, 69.

und die Gleichnisse Matth. 13, 24—30. 31—33. 47—50. Marc. 4, 25—29. Matth. 22, 1—14. u. s. w.), wie die Anbetung Gottes überall sein (Joh. 4, 21.) und endlich Ein Hirt und Eine Heerde werden (Joh. 10, 16.), ja wie die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen würden (Matth. 16, 18.), sondern er sagt auch seinen Jüngern bestimmt voraus, welche Verfolgungen ihrer warteten (Luc. 21, 12—17. 12, 52—53. Joh. 15, 20. 16, 1—4.), und wie ihnen Schutz (Luc. 21, 18.) und Kraft und Hülfe werden solle (Matth. 10, 19. Joh. 14, 16—18. 16, 7 ff. Marc. 16, 17. Matth. 28, 20.). Er sagt vorher, wie sein Evangelium auf dem ganzen Erdkreise werde verkündigt (Matth. 24, 14.), und selbst die Liebesthat der Salbung nicht werde vergessen werden (Matth. 26, 13.), wie das Ende aller irdischen Dinge einst kommen, und er Gericht halten werde über alle dann noch lebenden Menschen (Matth. 24, 6. 14. 27. 30—31. 35—36. Matth. 25, 32 ff.). Der hellste Blick in die Seele Anderer aber zeigt sich bei ihm in dem, was er spricht zu Petrus (Joh. 1, 42.), zu Nathanael (Joh. 1, 47—48.), zu der Samariterin (Joh. 4, 17—18.), zu dem Pharisäer (Luc. 7, 39 ff.), zu Judas (Matth. 26, 21. 23. 25. Luc. 22, 21. Marc. 14, 18—20. Joh. 13, 10. 18—19., vgl. v. 21. 26. 27.), zu Thomas (Joh. 20, 27.). Daher die zuversichtliche und specielle Vorherverkündigung von dem Irrewerden und der Flucht seiner Jünger (Matth. 26, 31. Joh. 16, 32.), sowie von der Verläugnung des Petrus (Matth. 26, 34. Marc. 14, 30. Luc. 22, 34., vgl. v. 32. Joh. 13, 38.). Diefs Vorherwissen und Voraussagen erstreckt sich aber auch auf andere Ereignisse des Lebens, kleinere, wie gröfsere. Wir erinnern an das Ereignifs mit der Eselin und ihrem Füllen (Matth. 21, 2. Marc. 11, 1—7. Luc. 19, 29.), an den Mann mit dem Wasserkruge (Marc. 14, 12—16.), an die Tochter des Jairus, wo er auf die Nachricht, die der Vater erhält, seine Tochter sei gestorben, diesem sogleich sagt: „Fürchte dich nicht, glaube nur!" und, da er in das Haus kommt, noch ehe er das Kind gesehen, die Worte spricht: „Das Kind ist nicht gestorben, sondern schläft" (Marc. 5, 36, vgl. v. 35., sodann v. 39., vgl. v. 40.); an die Krankheit und den Tod des Lazarus, wo er Krankheit, Tod und Aufer-

weckung desselben vorherweifs und vorhersagt (Joh. 11, 4. 11. 14. 15. 25.); an die Ereignisse bei dem Fischfang (Joh. 21, 6. Luc. 5, 4 ff.), sowie endlich an die bestimmte Vorhersagung der Todesart Petri (Joh. 21, 18., vgl. 13, 36.). Die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems aber (Matth. 23, 28. 24, 2. 4 ff. 15 ff. 34. Luc. 21, 20—24. 19, 42—44. 23, 18—31.), die nach dem Berichte des Josephus selbst in allen ihren Einzelnheiten, was hier besonders zu beachten, in Erfüllung gegangen ist, so dafs selbst da, wo der Erlöser weinend einst die Worte sprach: Luc. 19, 42—44., die furchtbare zehnte römische Legion lag, die, um frühere Schmach an den Juden zu rächen, am wüthendsten auf sie eindrang, zeigt einen so vollkommen sichern und klaren Blick in die Zukunft, dafs die Kenntnifs des eigenen Leidens und Auferstehens von den Todten schon an sich nichts Unwahrscheinliches mehr haben kann. Dennoch ist gerade diese Weissagung Christi, eben weil sie am entschiedensten eine höhere, als menschliche, Erkenntnifs voraussetzt, der Gegenstand der heftigsten Angriffe geworden. Auch Lutz führt dagegen an (S. 305—307.), dafs es unerklärlich sein würde, wenn so bestimmte Vorhersagungen von den Jüngern nicht verstanden sein sollten, da sie doch von Petrus (Matth. 16, 22.) und von den Pharisäern und Hohenpriestern (Matth. 21, 38. 39.) verstanden wären, dafs ferner von den stärksten derselben nicht ein Mal irgend ein Eindruck derselben auf die Jünger berichtet werde, und dafs daher erst *post eventum* dieselben so bestimmt gefafst sein müfsten, zumal Johannes sie gar nicht habe, und der Erlöser bei ihm nur allgemein von seiner Rückkehr zum Vater und seiner Verherrlichung spreche, auch nach seiner Auferstehung die Jünger sich nur an Vorhersagungen der Schrift (Joh. 20, 9.), als den einzigen Erkenntnifsgrund der Auferstehung Christi, nicht aber an seine eigenen Weissagungen darüber erinnern. Dazu ist von Andern noch gesagt worden, dafs Christus selbst nicht an seine Vorhersagung wieder erinnere, sondern nur auf die Schrift defshalb hinweise (Luc. 24, 25—27. 46.). Gegen alle diese Einwendungen ist indessen zu sagen: 1) Dafs die Jünger den Herrn nicht verstanden, be-

zieht sich nur auf die wirkliche und leibliche Auferstehung desselben; denn die Worte von seinem Tode verstanden sie sehr wohl (Matth. 16, 21—22. 26, 31—35. 17, 23.). Dafs sie aber die Auferstehung nicht verstanden, ist nicht zu verwundern, da sie oft den Herrn bildlich sprechen hörten und ihn erst nach dem Sinne seiner Worte fragten (Luc. 8, 9. Matth. 13, 51.); daher sie denn auch diese seine Rede nach Hos. 6, 2. leicht bildlich fassen konnten; wefshalb sie ihn denn auch erst fragen wollen, was er meine (Marc. 9, 32.). 2) Dafs die Pharisäer und Hohenpriester jene Worte Christi von seiner Auferstehung eigentlich fafsten, hat seinen Grund in ihrer Voraussetzung, er sei ein Betrüger (Matth. 27, 63.). 3) Dafs von den stärksten jener Voraussagungen kein Eindruck auf die Jünger berichtet wird, ist noch kein Grund, dafs derselbe, soweit die Worte Christi von ihnen verstanden wurden, nicht wirklich gemacht worden sei; er wird doch an einigen Stellen als wirklich gemacht klar und bestimmt berichtet (Matth. 16, 22. 17, 23.). 4) Wenn nach Johannis Bericht der Erlöser vorzugsweise von seiner Verherrlichung, nicht bestimmt von seiner Auferstehung spricht, so ist das aus dem Zwecke des Johannes hinreichend erklärlich, der gerade auch solche Äufserungen Christi mittheilen will, die nicht von seiner leiblichen Auferstehung, sondern von seiner Rückkehr zu Gott und dem ewigen Leben handeln; übrigens deutet auch bei ihm Christus seine leibliche Auferstehung sehr wohl an (Joh. 2, 19. 10, 17. 12, 24.). 5) Wenn die Jünger nicht unmittelbar nach der Auferstehung sich der Worte Christi darüber erinnern, ja Anfangs die Thatsache selbst gar nicht glauben wollen, so ist das psychologisch vollkommen erklärbar. Eine plötzliche Nachricht von einem grofsen, nicht geahneten Glück ist immer von Zweifeln an der Wirklichkeit desselben begleitet. Dafs aber die Jünger später bei ruhigerer Fassung sich sehr wohl der Worte Christi erinnert haben, zeigt ihr Bericht in den Evangelien, und Johannes selbst sagt es ausdrücklich (Joh. 2, 21—22.). 6) Wenn Christus nach seiner Auferstehung nicht auf seine Weissagungen darüber, sondern auf die Schrift hinweist, es auch von den Jüngern heifst,

dafs sie bei der ersten Kunde von der Auferstehung (Joh. 20, 9.) noch nicht an die Schrift als Erkenntnifsgrund gedacht hätten: so hat das darin seinen Grund, dafs wichtiger noch, als die Erfüllung der Weissagung Christi, die Übereinstimmung der grofsen Thatsache mit dem ganzen Plane Gottes und den längst schon verkündeten Weissagungen erschien, wonach Christus nicht nach seinen, sondern den Worten des A. T. selbst der Verheifsene war, mit dem sich wirklich begeben, was von ihm geweissagt und bisher nur nicht verstanden worden war. 7) Wären erst *post eventum* die Weissagungen Christi von seinem Tode und seiner Auferstehung so gefafst worden, wie wir sie lesen, so wäre ein merkwürdiger Plan und eine wunderbare Kunst in den Berichten darüber zu finden; denn stufenweise schreiten sie von unbestimmten zu immer bestimmteren Aussprüchen fort, was der Unbefangene wohl der weisen Absicht Christi, nicht aber den einfachen und treuherzigen Berichterstattern zuschreiben kann. Hören wir nur, wie die Aussprüche folgen! Von der unbestimmteren Hinweisung auf das Zeichen des Jonas (Matth. 12, 39., vgl. 16, 4. Luc. 11, 29—30.) schreitet der Herr fort zu der Verkündigung seiner Leiden durch die Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten, wobei er nur ganz kurz Tod und Auferstehung erwähnt (Matth. 16, 21., vgl. Marc. 8, 31. Luc. 9, 22. Matth. 17, 9.). Darauf spricht er schon von einer voraufgehenden Überlieferung in der Menschen Hände (Matth. 17, 22—23. Luc. 9, 44—45. Marc. 9, 31—32.), und zwar noch bestimmter in der Heiden Hände, wobei er schon Verspottung, Geifselung und Kreuzigung nennt (Matth. 20, 18—19.). Hierauf bestimmt er die Zeit: „nach zween Tagen am Passah" (Matth. 26, 2., vgl. v. 12.), und endlich selbst die Stunde: „Siehe, die Stunde hat sich genahet" (Matth. 26, 45.). Dafs der Herr aber nicht blofs eigentlich, sondern oft auch bildlich von seinem Leiden und Sterben gesprochen, zeigt die Erwähnung einer Taufe, die er zu überstehen habe, und dafs es ihn dränge, bis sie vollbracht sei (Luc. 12, 50.), ferner das Bild vom Abbrechen des Tempels (Joh. 2, 19.),

von dem Erhöhetwerden gleich der Schlange (Joh. 3, 14. 12, 32—33. 8, 28.), von dem Hirten, der sein Leben läfst für die Schafe (Joh. 10, 12.), vom Waizenkorn (Joh. 12, 24.), sowie von dem Schmerze eines kreisenden Weibes (Joh. 16, 21.), womit er den Schmerz seiner Jünger bei seinem Tode bezeichnet. Diese Thatsache, in Verbindung mit der häufig vorkommenden, theils allgemeinen, theils ganz bestimmten Erwähnung seines Todes (Luc. 13, 33. 22, 37. Matth. 26, 12. Joh. 6, 51. 7, 33. 10, 14. 12, 23. 35. 13, 31—33. 14, 4. 19. 30. 16, 5. 16. 17, 19.), hat auf die Ansicht geführt, dafs er wohl seinen Tod als ganz gewifs vorausgesehen, ja, da die Hindeutung darauf schon sehr früh vorkomme, von Anfang an als unausweichlich erkannt habe (s. Lutz, S. 306.), dafs aber die Auferstehung von ihm nicht vorhergesehen, also auch nicht geweissagt sei. Hiernach erkennt man die eine Hälfte seiner Vorhersagung also unbedingt an, will aber die andere Hälfte nur defshalb nicht gelten lassen, weil sie zu der vorgefafsten Meinung von einer blofs menschlichen Einsicht und Erkenntnifs des Erlösers nicht pafst. Denn es ist doch offenbar ein ganz eigenthümliches Verlangen, dafs der Herr überall, wo er von seinem Tode spricht, auch seine Auferstehung erwähnen soll. Dafs er sie aber erwähnt, und zwar gerade auch beim Johannes erwähnt, ist bereits oben gezeigt worden, und es läuft der ganze Streit wieder darauf hinaus, dafs man von den evangelischen Berichten nur das für wahr hält, was dem eigenen Belieben wohlgefällt.

Diefs Letztere aber zeigt sich in noch höherem Grade bei den Wundern, welche die evangelische Geschichte von ihm berichtet. Auch in ihnen offenbart sich, nach des Johannes Worten, die Herrlichkeit Christi; denn gerade sein Benehmen dabei und vor Allem die Worte, die er selbst dabei spricht, zeigen, wie nicht die Auffassung und Darstellung der Begebenheiten durch die Evangelisten ihn erst zum Wunderthäter gemacht, sondern wie er selbst sich seiner höheren, göttlichen Macht dabei klar bewufst war und den freiesten Gebrauch davon je nach Zeit und Umständen machte. Nicht die Erzählungen von den Wun-

dern überhaupt und an sich also sind hier Gegenstand unserer Aufmerksamkeit, sondern die Äufserungen Christi selbst dabei und darüber, um seine eigene Ansicht und Lehre davon kennen zu lernen. Denn selbst angenommen, es wäre durch die Überlieferung das Eine oder Andere zu der Erzählung eines Wunders hinzugefügt, oder die Darstellung lasse dasselbe in einem noch wunderbareren Lichte erscheinen, als es an sich der Fall gewesen: so könnte ohne Voraussetzung absichtlicher Unwahrheit und Entstellung doch nimmermehr die Redeweise und die ganze Haltung Christi bei allen seinen wunderbaren Thaten so constant als dieselbe erscheinen, wie es geschieht, und wie sie das Gepräge innerer Wahrheit an sich trägt. Mag also auch der Glaube an das Besessensein von bösen Geistern nur damaliger Volksglaube gewesen sein, und Christus sich in seiner Weisheit den Ansichten seiner Zeitgenossen darin accommodirt haben, wie denn allerdings das völlige Schweigen des Johannes von solchen Besessenen und die Thatsache, dafs die Besessenen selbst als die bösen Geister reden und handeln (Marc. 3, 11. 5, 7. 9 ff.), dafür spricht: so ist doch die Art, wie Christus auch über solche Krankheiten gebietet und also auch Wahnsinnige durch sein blofses Wort heilt, nichts desto weniger von äufserster Wichtigkeit. Es zeigt sich auch hier die eines Menschen Macht weit übersteigende Kraft und, was die Hauptsache ist, das Gefühl und Bewufstsein derselben. Denn eben diefs ist es, was sich unläugbar in allen Worten Christi bei Krankenheilungen ausspricht. Achten wir daher auf diese! „Ich will, sei gereinigt!" sagt er zu einem Aussätzigen (Matth. 8, 3. Marc. 1, 41. Luc. 5, 13.). „Gehe hin, und wie du geglaubt hast, geschehe dir!" zu dem Hauptmann von Capernaum (Matth. 8, 13., vgl. Luc. 7, 10.). „Stehe auf, nimm dein Bett und gehe nach deinem Hause!" zu einem Gichtbrüchigen (Matth. 9, 6. Luc. 5, 24., vgl. Joh. 5, 8.). „Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen!" zu dem blutflüssigen Weibe (Matth. 9, 12.). „Es geschehe euch nach eurem Glauben!" zu zwei Blinden (Matth. 9, 29.). „Strecke deine Hand aus!" zu einem Menschen mit

einer dürren Hand (Matth. 12, 13.). „O Weib, groſs ist dein Glaube; es geschehe dir, wie du willst!" zu dem kananäischen Weibe (Matth. 15, 28.). „Jüngling, ich sage dir, stehe auf!" zu dem Jüngling zu Nain (Luc. 7, 14.). „Ziehe hin, dein Sohn lebt!" zu dem königlichen Diener zu Capernaum (Joh. 4, 50.). „Mädchen, stehe auf!" zu der Tochter des Jairus (Luc. 8, 54.) „Lazarus, komm heraus!" zu dem schon Begrabenen (Joh. 11, 43.). In den meisten dieser Fälle haben die Kranken, wie der Herr ausdrücklich erklärt, nach ihrem Glauben empfangen, ja er fordert selbst, um zu helfen, zum Glauben auf (Marc. 5, 36.) und schreibt demselben überhaupt eine wunderbare Macht zu (Matth. 17, 20. 21, 21. Luc. 17, 6. Marc. 11, 23.). Auch bei den Todtenerweckungen ist es der Glaube der nächsten Angehörigen, dem diese die Zurückrufung der Ihrigen in's Leben verdanken; wenigstens ist dieſs bestimmt vom Jairus (Marc. 5, 36.) und der Martha und Maria (Joh. 11, 21—22. 26—27. 32. 40.) erwähnt. Auch die Heilungen Entfernter geschehen nach dem Glauben der hülfeflehenden nächsten Anverwandten. Danach betrachtet Christus den Glauben sowohl als Organ, durch welches die Einwirkung auf Kranke von seiner Seite erst möglich wird, als auch überhaupt als Bedingung einer von ihm ausgehenden wunderbaren Kraft. Dieſs Ausgehen der Kraft aber fühlt er in solchen Fällen selbst; denn als ihn ein Weib im Glauben, Heilung von ihm zu empfangen, heimlich anrührt, sagt er: *Ἐγὼ δὲ ἔγνων δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ*, ich habe Kraft von mir ausgehen gefühlt (Luc. 8, 46.). Diese Kraft aber kann nur als eine geistige gedacht werden, nicht als etwas Körperliches; denn er bezeichnet sie bildlich als Finger Gottes (*ἐν δακτύλῳ θεοῦ*) (Luc. 11, 20.) und eigentlich als Geist Gottes (*πνεῦμα θεοῦ*) (Matth. 12, 28.); weſshalb sie auch ebenso seine Jünger als *δύναμις κυρίου* (sc. *θεοῦ*) (Luc. 5, 17.), *δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξερχομένη* oder *ἐξελθοῦσα* (Luc. 6, 19. Marc. 5, 30.) oder geradezu als *πνεῦμα ἅγιον* bezeichnen (Act. 10, 38.). In bildlicher Rede bezeichnet der Herr selbst diese höhere, himmlische Kraft als ein Geöffnetsein des

Himmels über ihm und ein Hinauf- und Herabsteigen der Engel Gottes auf ihn (Joh. 1, 52.). Nicht anders können wir auch die bei Johannes häufig vorkommenden Ausdrücke: Der Vater ist mit mir (μετ' ἐμοῦ ἐστιν) (Joh. 16, 32. 8, 29.), der Vater ist in mir (ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ) (Joh. 10, 38. 14, 11. 20. 17, 21. 23.), und das Salben mit dem Geiste Gottes, das er aus Jesaias auf sich anwendet (Luc. 4, 18., vgl. Jes. 61, 1.), fassen. Es ist mithin eine reelle göttliche Kraft, die er in sich fühlte, und vermöge deren er auch über körperliche Gebrechen derer gebot, die an ihn, d. i. an diese göttliche Kraft in ihm, glaubten. Sein bloſser Wille genügte, um durch diese höhere Kraft zu wirken, und, ähnlich der göttlichen Allmacht, geschah nach ihr auf der Stelle, was und wie er's wollte. Zu erklären, d. i. menschlich begreifbar zu machen, ist hier nichts; denn diese höhere geistige Macht entzieht sich völlig dem menschlichen Auge, und der gewöhnliche Causalnexus reicht nicht aus, um an ihm die Möglichkeit solcher Wirkungen zu messen. Daſs Christus aber dieser Wirkungen selbst überall gewiſs war, zeigen seine Worte, in denen sich eine Zuversicht auf den jedesmaligen augenblicklichen Erfolg ausspricht, die nur von dem Bewuſstsein ausgehen konnte, daſs er dieser Kraft vollkommen Herr war und sich auf sie durchaus verlassen konnte. Daher auch die gewisse Verheiſsung an Martha: „Dein Bruder wird auferstehen" (Joh. 11, 23.). Weil er aber wuſste, daſs diese Kraft allein Gottes Kraft in ihm war, so spricht er auch zu einem der Geheilten: „Gehe hin und erzähle, wieviel **Gott** an dir gethan!" (Luc. 8, 39. Marc. 5, 19.) und frägt, als von zehn Geheilten nur einer zu ihm zurückkehrt, um ihm zu danken: „Haben sich keine gefunden, die zurückgekehrt wären, **Gott** die Ehre zu geben, denn dieser Ausländer?" (Luc. 17, 18.) Und als Martha ihn vom Grabe ihres Bruders zurückhalten will, da die Leiche schon stinke und vier Tage liege, antwortet er: „Habe ich dir nicht gesagt, daſs, wenn du glaubest, du die Herrlichkeit **Gottes** sehen wirst?" (Joh. 11, 40.) Nach Eröffnung des Grabes aber spricht er: „**Vater, ich danke dir**, daſs du

mich erhöret hast. Ich wufste wohl, dafs du mich allezeit erhörest!" (Joh. 11, 41—42.) Er weifs und fühlt also auch hiernach, dafs die Kraft zur Auferweckung des Todten ihm von Gott komme, und daher die Auferweckung selbst Gottes Herrlichkeit sichtbar mache. Die Macht aber, von dieser in ihm wohnenden göttlichen Kraft vermöge des Glaubens an ihn auch seinen Jüngern mitzutheilen, spricht sich unzweideutig in den Worten aus: „Heilet Kranke, erwecket Todte, reiniget Aussätzige, treibet Teufel aus! Umsonst habt ihr's empfangen (ἐλάβετε), umsonst gebet es!" (Matth. 10, 8.) Hier zeigt das ἐλάβετε, dafs die Jünger diese Macht von ihm erhalten, wie er denn an einer andern Stelle auch geradezu erklärt: Δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν etc. (Luc. 10, 19., vgl. Luc. 9, 1. Marc. 3, 14—15. 6, 7. Matth. 10, 1.). Dafs aber der Glaube das Mittel der Mittheilung wie des Empfanges dieser Macht war, geht aus dem Tadel ihres Unglaubens hervor, als sie einen Mondsüchtigen nicht zu heilen vermochten; denn er sagt: Ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, o ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! (Matth. 17, 17.) und als sie ihn fragen, wefshalb sie ihn nicht zu heilen vermochten, erklärt er ihnen bestimmt: Διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν, wegen eures Unglaubens (v. 20.). Hatte aber Christus wirklich eine so hohe, über alles menschliche Fassen und Begreifen hinausgehende Macht Gottes in sich, so gebot er auch ohne allen Zweifel über die leblose Natur. Dem Sturme gebietet er mit den Worten: „Schweige, verstumme!" (σιώπα, πεφίμωσο) (Marc. 4, 39.) Zu den Jüngern spricht er: „Erinnert ihr euch nicht an die fünf Brote der Fünftausend, und wie viel Körbe ihr wegnahmet, noch auch an die sieben Brote der Viertausend, und wie viel Körbe ihr wegnahmet? (Matth. 16, 9—10.) Dem Petrus, der auf dem Wasser zu ihm wandeln will, ruft er zu: „Komm!" (ἐλθέ) (Matth. 14, 29.), und als dieser unterzusinken anfängt, und er ihn ergreift, spricht er: „Du Kleingläubiger, warum zweifeltest du?" (v. 31.) Bei dem Feigenbaume sagt er: „Nie mehr komme von dir Frucht in

Ewigkeit!" (Matth. 21, 19.) Dem Petrus erklärt er von dem Fisch, den er fangen werde: „Wenn du seinen Mund aufthust, wirst du einen Stater finden!" (Matth. 17, 27.) Zu den Jüngern endlich, welche die ganze Nacht vergebens gefischt, spricht er: „Werfet zur rechten Seite des Schiffes das Netz, so werdet ihr finden!" (Joh. 21, 6.) Wohl hat es nicht an Versuchen mancherlei Art gefehlt, gerade alle diese Wunder theils durch Exegese, theils durch Conjecturen aller Art zu beseitigen; allein der gesunde, unbefangene Sinn sträubt sich von selbst und mit Recht gegen alle diese gewaltsamen, oft lächerlichen, oft undenkbaren Versuche, bei denen einem nicht selten ein viel gröfserer Wunderglaube zugemuthet wird, als die einfachen Thatsachen der evangelischen Geschichte verlangen. War in Christo, wie wir nach seinen eigenen Worten und nach der ganzen Art, wie er redete und handelte, nicht zweifeln können, göttliche Hoheit und Macht, so waren auch diese Wunder nur Ausflüsse und Offenbarungen derselben, mit dem menschlichen Verstande zwar nicht zu durchschauenden, aber nichts desto weniger gewissen, göttlichen Kraft, und es dienten nach göttlicher Weisheit auch sie dazu, der Überzeugung von seinem wahren Verhältnifs zu Gott und zur Welt Bahn zu brechen; denn nur durch diese Überzeugung wird es möglich,

γ) auch sein Verhältnifs zu den Menschen zu fassen. Durch die frühere Darstellung ist bereits klar geworden, wie der Erlöser sich den Menschen zwar gleich, aber dennoch zugleich von ihnen unterschieden fühlte, und dieser Unterschied trat zuletzt bei der Betrachtung seines Verhältnisses zu Gott und zur Welt lebhaft vor Augen. Wir werden aber von der Richtigkeit dieser Anschauung noch mehr überzeugt, wenn wir jetzt darauf achten, wie er sich den Menschen selbst gegenüberstellt, d. i. wie er sein Verhältnifs zu ihnen fafst. Wollen wir dasselbe gleich mit kurzen Worten bezeichnen, so ist es das eines σωτήρ und eines κριτής, und Beides hebt ihn unbedingt über die ganze Menschheit hinaus und empor. Achten wir zuerst auf sein Verhältnifs zu den Menschen als σωτήρ, d. i. Heiland

oder Retter! Wiewohl er selbst sich mit dem Namen σωτήρ nicht bezeichnet*), denn so nennen ihn erst die Apostel, so spricht er doch die Sache wiederholt und unzweideutig von sich aus. Die Welt zu retten (Joh. 3, 17. 12, 47.), das Verlorene zu retten (Matth. 18, 11. Luc. 9, 55. 19, 10.), und zwar durch den Glauben an ihn zu retten (Marc. 16, 16. Luc. 8, 12., vgl. Joh. 10, 9. 3, 16. 18. 6, 40. 47. 57. 11, 25—26. 12, 28. 14, 6. 17, 1.), das ist nach seiner eigenen Versicherung der Zweck seines Kommens. Das Retten setzt aber immer einen Zustand von Unglück oder Verderben, mindestens von Gefahr voraus, sonst ist das Wort ohne Sinn. Der Herr selbst gebraucht daher das Wort σώζειν zunächst von Kranken, die er aus dem leiblichen Elend und der leiblichen Gefahr rettet (Matth. 9, 22. Luc. 8, 48. Marc. 10, 52. Luc. 18, 42. 17, 19. 9, 50.), dann aber auch von der Rettung des irdischen Lebens selbst, also aus Todesgefahr (Marc. 3, 4. 8, 35., vgl. Joh. 12, 27.). Diese Bedeutung ist dann übertragen auf die Rettung der Seele; denn der Herr spricht zu dem Weibe, das ihn gesalbt, und dem er die Sünden vergeben: „Dein Glaube hat dich gerettet, gehe hin in Frieden!" (Luc. 7, 50.), wo von einer leiblichen Hülfe gar nicht die Rede ist. Deutlicher noch geht dieser Sinn hervor aus den Stellen, wo der Herr durch den Gegensatz andeutet, was er meint. Dieser ist das Wort κρίνειν (Joh. 12, 47. 3, 17.), wofür er auch κατακρίνειν (Marc. 16, 16.) sagt. Es ist also ein Retten aus der Verdammung und der daraus folgenden Strafe gemeint, und das ἀπολωλός, das er zu dem σώζειν setzt, bezeichnet die in jenem Gerichte Verlorenen, welche daher auch schon auf Erden Unglückselige oder Verlorene zu nennen sind, wenn man an den Zustand und das einstige Schicksal ihrer Seelen denkt. Diefs letztere aber besteht vorzugsweise in dem Ausschlufs vom ewigen Leben und in

*) Auch das Wort σωτηρία gebraucht er nur zwei Mal, der Samariterin und dem Zachäus gegenüber (Joh. 4, 22. Luc. 19, 9.), während die Apostel Beides, σωτήρ und σωτηρία, sehr häufig gebrauchen. Mag man auch hieraus entnehmen, wie wenig die Apostel ihre Worte und Ausdrücke dem Herrn in den Mund legen!

den Qualen, welche an dem Ort der Pein allen Verdammten aufbehalten sind. So lehrt der Erlöser selbst in dem Gleichniſs vom reichen Manne (Luc. 16, 19 ff.), in der Schilderung des ewigen Gerichtes (Matth. 25, 41. 46.) und an andern Orten; die Strafe selbst aber bezeichnet er als *κόλασις αἰώνιος* (Matth. 25, 46.) oder bildlich als ein *ἐκβάλλεσθαι* (Matth. 8, 12. 25, 30.) und *ἐκβάλλεσθαι ἔξω*, *εἰς γεένναν* (Matth. 5, 29. 30. Marc. 9, 43. Matth. 10, 28. 23, 33.) oder *εἰς γεένναν τοῦ πυρός* (Matth. 5, 22. Marc. 9, 47. Matth. 18, 9.), *εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός* (Matth. 13, 42. 50.), *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* (Matth. 22, 13. 8, 12. 25, 30.), *εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* (Matth. 25, 41. 18, 8.), *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον* (Marc. 9, 43.), *εἰς πῦρ* (Matth. 7, 19. Joh. 15, 6.), *τὴν φλόγα* (Luc. 16, 24.) und *φυλακήν* (Matth. 5, 25. Luc. 12, 58., vgl. Matth. 18, 34.). Andere Bezeichnungen dieser ewigen Strafe sind: *ὑπάρχειν ἐν τοῖς βασάνοις* (Luc. 16, 23.), *ἀπώλεια* (Matth. 7, 13.), *ἀπόλλυσθαι* (Joh. 3, 15. 16.), *ἀπολλύναι τὴν ψυχήν* (Joh. 12, 25. Matth. 16, 25.), *ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν* (Matth. 16, 26.), *ἀπολέσαι τὴν ψυχὴν ἐν γεέννῃ* (Matth. 10, 28.), *ἀποθανεῖν* und *θάνατος* (Joh. 11, 26. 8, 51.). Gerade diese letzteren Ausdrücke geben Licht, weſshalb der Herr das Gegentheil dieser ewigen Strafe *ἡ ζωή* und *ἡ ζωὴ αἰώνιος* nennt. Wer von jener Strafe, der *κόλασις αἰώνιος*, gerettet wird, der lebt, lebt wahrhaft, lebt selig und ewig. Dieses wahre, selige Leben der Seele mitzutheilen, spricht daher der Herr ebenso positiv, wie jenes *σώζειν*, als den Zweck seiner Erscheinung aus (Joh. 3, 16. 6, 32—35. 40. 47. 10, 11. 12, 28. 11, 25—26. 17, 1.). Nun aber erklärt er auch ganz bestimmt, daſs er nicht einzelnen Menschen dieſs Leben mittheilen, nicht einzelne zu retten gekommen sei, sondern alle; denn „Alle," sagt er, „die an ihn glauben, sollen nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Joh. 3, 16. 17, 1.). „Der Vater hat ihn gesandt, daſs die Welt durch ihn gerettet werde" (Joh. 3, 17. 12, 47.). „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet" (Joh. 3, 18.). „So Jemand durch mich eingehet, so wird er gerettet sein" (Joh. 10, 9.). „Wer an mich glaubt, der wird leben, ob

er gleich stürbe" (Joh. 11, 25.). Hieraus aber, sowie noch mehr aus der Versicherung, dafs er allein der Weg, die Wahrheit und das Leben sei, und dafs Niemand zum Vater komme, denn durch ihn (Joh. 14, 6.), ja dafs, **wer nicht an ihn glaube**, werde verdammet werden (Marc. 16, 16.), geht klar hervor, dafs er mit dem Verlorenen (τὸ ἀπολωλός) alle Menschen meint, und dafs folglich das Retten (σώζειν) einen Zustand allgemeinen Elends, allgemeinen Verderbens der Menschen voraussetzt. Dadurch aber fällt ein helles Licht auf sein eigenes Verhältnifs zur Menschheit. Denn ist er der einzige Retter, und bedürfen alle Menschen der Rettung, so liegt darin ein Mal die Bestätigung seiner schon oben nachgewiesenen Sündlosigkeit, sodann aber die Erklärung, dafs die ganze Menschheit ihm gegenüber sündhaft und wegen ihrer Sündhaftigkeit dem ewigen Verderben verfallen sei. Dafs dieser Schlufs aber durchaus sicher, wird durch andere Äufserungen Christi über das Wesen der Menschen bestätigt. Er kennt und durchschauet den Zustand aller menschlichen Seelen und bezeichnet denselben so, dafs ein Mal eine Einwirkung von oben her zu ihrer Rettung unumgänglich nöthig ist, und sodann ein Anschliefsen und Glauben des Herzens an ihn als den vom Vater ihnen gesandten Retter sich als einziges Rettungsmittel herausstellt. Hören wir seine Äufserungen darüber! Um dem Nicodemus begreiflich zu machen, dafs ohne Einwirkung des heiligen Geistes auf das Menschenherz und dadurch hervorgebrachte Wiedergeburt die Theilnahme am Himmelreich, d. i. die Rettung der Seele und ihre Seligkeit, unmöglich sei, weist er ihn hin auf die menschliche Natur, der allein überlassen, der Mensch seine Rettung nicht finden könne; denn „was vom Fleische geboren ist," spricht er, „das ist Fleisch" (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι) (Joh. 3, 6.). Wohl bezeichnet auch der Herr mit σάρξ, gleich dem hebräischen בָּשָׂר (1 Mos. 2, 24. 6, 3. 12. Ps. 56, 5.), den Menschen überhaupt, d. i. Leib und Seele zugleich (Matth. 19, 6. Marc. 10, 8. Matth. 24, 22. Marc. 13, 20. Joh. 17, 2.), sodann aber auch blofs den Leib des Menschen, der ohne den Geist nichts ist, da dieser erst das be-

lebende Princip für ihn ist (Joh. 6, 63.). Allein da eben dieser irdische Leib auch Diener und zugleich Urheber aller sinnlichen Neigungen und Triebe in uns ist, so bezeichnet er damit auch die sinnliche Natur im Menschen, das sinnliche Princip in uns, das zum Bösen geneigt und zum Guten nicht stark genug ist. Daher seine Worte: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής) (Matth. 26, 41. Marc. 14, 38.). Wenden wir nun diese Bedeutung des σάρξ, und wir können nach dem Zusammenhange gar nicht anders, auf unsere Stelle an, so ist der Sinn der Worte: Was aus dem sinnlichen Princip, d. i. der sinnlichen Natur des Menschen, geboren ist, ist wieder ein nur dem sinnlichen Lebenselemente, der sinnlichen Natur angehöriges Wesen, hat also in sich selbst und aus sich selbst nicht die Kraft, jene Wiedergeburt in seinem Innern zu vollbringen. Mithin spricht der Herr dem Menschen wegen jener σάρξ eine ἀσθένεια zu, die ihn zur eigenen Rettung seiner Seele, ohne Hülfe des göttlichen Geistes, unfähig macht*) (s. Knapp, scr. var. arg. p. 200 seqq.). Diese ἀσθένεια τῆς σαρκός und die Hindernisse, die aus ihr für alle menschliche Tugend hervorgehen, kannte unzweifelhaft der Herr auch aus seiner eigenen menschlichen Natur; nur dafs bei ihm die σάρξ unausgesetzt durch die Fülle des göttlichen Geistes in stetem Gehorsam gegen den göttlichen Willen erhalten ward, so dafs er χωρὶς ἁμαρτίας blieb, zugleich aber auch wufste, wie unmöglich es sei, die σάρξ ohne den Geist Gottes zu leiten und zu beherrschen. Daher nennt er denn auch die Menschen, Gott gegenüber, πονηροί, böse (Matth. 7, 11. Luc. 11, 13.), und es ist von hoher Wichtigkeit, die Bedeutung dieses Wortes in Christi Munde recht zu erkennen. Πονηρός nennt zunächst der Herr das physisch Schlechte, wie ὀφθαλμός (Matth. 6, 23.)

*) Nur noch ein Mal (Joh. 8, 15.) gebraucht der Herr den Ausdruck σάρξ, und zwar in den Worten: Ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, d. i. ihr richtet nur nach der sinnlichen Äufserlichkeit, nicht κατὰ τὴν ἀλήθειαν, vgl. v. 16., so dafs auch hier die mangelhafte menschliche Art zu urtheilen mit dem κατὰ τὴν σάρκα bezeichnet ist.

und καρπός (Matth. 7, 17. 18.), sodann aber auch das moralisch Schlechte, das sittlich Böse; daher im Neutro sing. und plur. τὸ πονηρόν und τὰ πονηρά (Matth. 5, 37. 6, 13. Joh. 17, 15. Matth. 9, 4. Marc. 7, 23.); doch ist zu bemerken, dafs in den drei ersten Stellen der Genitiv ἐκ τοῦ πονηροῦ und ἀπὸ τοῦ πονηροῦ auch auf den Teufel bezogen werden kann. Πονηροί nennt ferner der Herr die bösen Gedanken, διαλογισμοί, und führt als solche Mord, Ehebruch, Hurerei, Diebstahl u. s. w. an (Matth. 15, 19. Marc. 7, 21—22.); wefshalb er auch die Werke, τὰ ἔργα, πονηρά nennt (Joh. 3, 19. Joh. 7, 7.). Vorzugsweise wird daher der Teufel von ihm ὁ πονηρός genannt (Matth. 13, 19. 38.), sowie böse Geister, πνεύματα, selbst πονηρότερα heifsen (Matth. 12, 45. Luc. 11, 26.). Sodann aber nennt der Herr auch die Menschen πονηροί, und zwar zunächst die Pharisäer und Schriftgelehrten (Matth. 12, 34.), die er γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς nennt (Matth. 12, 39. 16, 14.), darauf aber auch die Juden überhaupt, das ganze Volk, indem er spricht: ἡ γενεὰ αὕτη πονηρά ἐστι (Luc. 11, 29. Matth. 12, 45.), und endlich Menschen überhaupt, die er nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in böse und gute scheidet, so dafs er den πονηροῖς die ἀγαθούς oder δικαίους gegenüberstellt (Matth. 5, 48. 13, 49. 22, 10. Luc. 6, 35.). Auch einzelne böse Eigenschaften der Menschen bezeichnet er mit dem Worte, so die Härte und Lieblosigkeit des Schalksknechtes, den er δοῦλος πονηρός nennt (Matth. 18, 32.), ferner die Trägheit und Sorglosigkeit des einen Knechtes in der Parabel von den anvertrauten Centnern, der δοῦλε πονηρὲ καὶ ὀκνηρέ angeredet wird (Matth. 25, 26.). Ebenso nennt er einen bösen, feindlich gesinnten Menschen, einen Widersacher, ὁ πονηρός (Matth. 5, 39.), bezeichnet den Namen, τὸ ὄνομα, womit die Person gemeint ist, als ὡς πονηρόν (Luc. 6, 22.), sowie die Scheelsucht oder den Neid als ὀφθαλμὸς πονηρός (Matth. 20, 15.) und allerlei böse Reden als πᾶν πονηρὸν ῥῆμα (Matth. 5, 11.). Aus allen diesen Stellen geht hervor, dafs sittliche Schlechtigkeit der verschiedensten Art mit dem πονηρός bezeichnet wird. Als Quelle derselben aber giebt der Herr das Herz, ἡ καρδία, an; denn er sagt: „Aus dem Herzen kommen böse

Gedanken, Mord, Ehebruch u. s. w." (Matth. 15, 19. Marc. 7, 21.), und ferner: „Der böse Mensch bringt aus dem bösen Vorrathe seines Herzens das Böse hervor" (Luc. 6, 45. Matth. 12, 35.). Wenn nun in den oben bezeichneten Stellen (Matth. 7, 11. und Luc. 11, 13.) der Erlöser mit dem *ὑμεῖς* offenbar die Menschen im Gegensatz zu dem *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bezeichnet, und dieselben, Gott gegenüber, *πονηροὶ ὄντες* oder *ὑπάρχοντες* nennt, so kann er seinem eigenen Sprachgebrauch gemäfs sie nur als sittlich-böse, und zwar vom Herzen aus, bezeichnet haben, und es ist wohl zu beachten, dafs er sich selbst, Gott gegenüber, nur das *ἀγαθός* im absoluten Sinne abspricht (Matth. 18, 19.; s. oben S. 290.), die Menschen aber, Gott gegenüber, *πονηροί* nennt. Wenngleich daher noch immer nicht das *peccatum originale* in der starren, alt-dogmatischen Fassung daraus folgt, so ist doch so viel klar, dafs Christus selbst den Zustand der Menschen als einen sittlich-bösen ansah. Dafs er aber wirklich nicht Einzelne, sondern die ganze Menschenwelt als in diesem Zustande befindlich ansah, zeigen die oben (S. 348.) angeführten Stellen, sowie die, wo er von der Welt (*ὁ κόσμος*), d. i. allen Menschen, sagt, dafs ihre Werke böse seien (Joh. 7, 7.), dafs sie die Finsternifs mehr liebten, als das Licht (Joh. 3, 9.), dafs Jeder, der Sünde thue, der Sünde Knecht sei (Joh. 8, 34.), dafs der Knecht nicht im Hause bleibe ewiglich (v. 35.), dafs er hinweggehe und sie in ihren Sünden (*ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν*) sterben würden (Joh. 8, 21.), dafs die von ihm Fernen und nichts Wissenden Todte (*νεκρούς*) seien, die ihre Todten begraben möchten (Matth. 8, 22.). Von besonderer Bedeutung und sein Verhältnifs zu den Menschen in helles Licht setzend ist daher die Äufserung von ihm: „Ihr seid von unten her (*ἐκ τῶν κάτω ἐστέ*), ich bin von oben her (*ἐκ τῶν ἄνω εἰμί*); ihr seid von dieser Welt (*ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ*), ich bin nicht von dieser Welt (*ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*) (Joh. 8, 23.). Das Resultat ist daher: 1) Die Menschen sind sämmtlich in einem Zustande sittlicher Verlorenheit, der augenscheinlich auch eigene Schuld involvirt.

2) Sie können sich selbst nicht retten; denn ihre sinnliche Natur hat dazu nicht die Macht, sie ist und bleibt dieselbe, d. i. ἀσθενής. 3) Die Hülfe hat Gott gesandt in seinem Sohne; denn er ist gesandt, sie aus der Verlorenheit zu retten. 4) Er steht als Retter hoch über ihnen; denn er ist nicht von dieser Welt, hat also auch nicht Theil an der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen.

Beachten wir nun auch den zweiten Punkt, daſs er sich als κριτής bezeichnet, so wird dadurch sein Verhältniſs zu den Menschen noch klarer. Sowohl in Gleichnissen, als in eigentlicher Rede stellt er sich selbst als den höchsten und letzten Richter aller Menschen dar, der ihr Schicksal in der Ewigkeit zu entscheiden habe. Er spricht damit, den Menschen gegenüber, seine Hoheit und Majestät so unzweifelhaft aus, daſs selbst die sinnreichsten Ausflüchte und Umdeutungen seiner Worte die einfache Wahrheit und Gewiſsheit derselben nicht zu erschüttern vermögen. Man hat darauf hingewiesen, daſs Christus selbst erkläre, er sei nicht gesandt, daſs er die Welt richte, sondern daſs die Welt durch ihn gerettet werde; wer an ihn glaube, werde nicht gerichtet, wer aber nicht glaube, sei schon gerichtet, weil er nicht geglaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes (Joh. 3, 17—18.); ferner, daſs er sage: „So Jemand meine Worte höret und nicht glaubet, so richte ich ihn nicht; denn ich bin nicht gekommen, daſs ich die Welt richte, sondern daſs ich die Welt rette" (Joh. 12, 47.). Hier, meint man, lehne Christus ganz bestimmt das Gericht über die Welt von sich ab, ja, er stelle im Folgenden seine Lehre selbst personificirt als die richtende Person dar, so daſs künftig nur ein Gericht nach seiner Lehre, als Norm der Entscheidung, von ihm gemeint und gelehrt werde; denn er sage ja klar: „Wer mich verwirft und meine Worte nicht aufnimmt, der hat seinen Richter: das Wort, das ich geredet, selbiges wird ihn richten am jüngsten Tage" (Joh. 12, 48.). Allein nur eine oberflächliche Betrachtung kann sich mit solcher Auslegung

begnügen; denn zunächst ist es vollkommen klar, daſs der Herr in jenen beiden Stellen von seinem Kommen in die Welt und dem Zweck desselben, nicht aber von einem Gericht in der Ewigkeit spricht. Seine Erscheinung hier auf Erden hat nicht den Zweck des *κρίνειν*, sondern des *σώζειν*, und schon aus diesen Gegensätzen erhellt, daſs mit dem *κρίνειν* hier ein *κατακρίνειν* gemeint ist, wie es denn in der ersten Stelle geradezu dem *ἀπόληται* v. 16. entspricht. Nicht also zum Richten, d. i. zum Verurtheilen und Verdammen, wie das die Juden von ihrem Messias bei seinem Erscheinen hier auf Erden erwarteten, ist Christus gekommen. Er verurtheilt und verdammt hier Niemand, sondern sucht das Verlorene, d. i. die Welt, zu retten. Wer daher nicht an ihn glaubt, also die Rettung von sich stöſst, der trägt sein Verdammungsurtheil schon in der eigenen Brust; denn Christus ist eben dadurch schon auf Erden eine *κρίσις*, ein Stein zum Fall und Auferstehen für Viele (Luc. 2, 34.), daſs an ihm des Herzens Gesinnung entweder zum Heil oder zum Verderben sich ganz von selbst offenbart. Darum fährt der Herr in jener ersten Stelle auch also fort: „Das aber ist das Gericht, daſs das Licht in die Welt gekommen, und die Menschen die Finsterniſs mehr liebten, als das Licht" (Joh. 3, 19.). Das Wort also, das er zu den Menschen geredet (Joh. 12, 48.), wird gleichsam der Ankläger sein an jenem groſsen Tage und die Schuld dessen, der es verworfen, unwiderleglich darthun. Nach einer leicht faſslichen Metapher wird sein Wort (*ὁ λόγος*) daher auch als der *κρίνων*, d. i. nicht der Richtende, sondern der Verurtheilende, dargestellt, sofern an ihm, d. i. in seiner Verwerfung, sich die Schuld und ihre Strafwürdigkeit von selbst offenbart, gerade wie der Herr an einer andern Stelle (Joh. 5, 45.) den Moses als „*ὁ κατηγορῶν ὑμῶν*" bezeichnet, da in dem Nichtglauben an die Verheiſsungen des Moses schon die Schuld der Juden beim ewigen Gericht sich constatiren werde. Ein anderer Einwand gegen ein ewiges Gericht durch Christi eigene Person ist hergenommen von der Thatsache, daſs in vielen Stellen Christus Gott als den höchsten und letzten Richter und nicht sich selbst als solchen bezeich-

ne; so in den Gleichnissen vom Schalksknecht (Matth. 18, 35.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1. 8.), vom hochzeitlichen Kleide (Matth. 22, 2. 11—13.). Allein ohne hier an den allbekannten Satz erinnern zu wollen: *quod quis per alium fieri iubet, ipse fecisse dicitur*, so ist doch von den bedeutendsten und anerkanntesten Theologen bereits wiederholt darauf hingewiesen worden, daſs auch nicht der mindeste Widerspruch darin liege, daſs Christus in einzelnen Stellen Gott, in andern sich selbst als ewigen Richter bezeichne, sofern Gott als einziger und letzter Grund von Allem, also auch des ewigen Gerichtes, dastehe, und daſs, auch wenn er durch seinen Sohn, mit dem er vollkommen Eins sei, das Gericht vollziehen lasse, er selbst doch als der Entscheidende, d. i. durch seinen Sohn Entscheidende, anzuerkennen sei. Nun aber leidet es gar keinen Zweifel, daſs Christus wirklich das ewige Gericht als ihm vom Vater übergeben darstellt. Denn lassen wir auch die Stellen, wo er in messianischen Bildern spricht, zunächst ganz auſser Acht, so ist doch in eigentlicher Rede sein Wort so klar und bestimmt, daſs nur eine absichtliche Verkennung den Sinn entstellen und umdeuten kann. Er erklärt: „Der Vater richtet Niemanden, sondern alles Gericht hat er dem Sohn übergeben" (Joh. 5, 22.). Mag man nun κρίσις hier allgemein als Gericht oder speciell als Verdammung, κατάκρισις, fassen, immer liegt darin die Macht der letzten Entscheidung ausgesprochen, wie denn der Herr auch gerade von dieser Macht gleich im nächsten Verse (v. 23.) seine dem Vater gleichkommende Ehre abhängig macht. Diese Macht aber hat Christus als der Sohn wirklich; denn er spricht: „Und er (der Vater) hat ihm auch Macht gegeben, Gericht zu halten (κρίσιν ποιεῖν), weil er Menschensohn ist" (Joh. 5, 27.). Gerade das also ist der tiefere Grund, warum ihn der Vater zum Richter gesetzt, daſs er als Menschensohn die Menschennatur aus eigener Erfahrung und Empfindung kennen gelernt und so auf der einen Seite als Menschensohn über Menschen, auf der andern aber als Gottes Sohn nach Gottes ewigem Gesetze zu richten hat; weſshalb er auch er-

klärt: „Mein Gericht ist gerecht; denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des Vaters" (Joh. 5, 30.). „So wie ich höre, so richte ich; ich kann nichts von mir selber thun" (ebendas.). Wie hier mit eigentlichen Worten, so spricht Christus auch in vielen Gleichnissen von sich als letztem Richter, und es hiefse, den Sinn derselben ganz entstellen, wollte man aus ihnen die richterliche Thätigkeit des Erlösers hinwegdeuten. So ist er in beiden Gleichnissen, von den anvertrauten Pfunden, wie von den anvertrauten Centnern, der König und Herr, der mit seinen Knechten Rechnung hält und entscheidet (Luc. 19, 12. 15. 27. Matth. 25, 14.); in dem Gleichnifs von den beiden wachenden Knechten ist er selbst der zurückkehrende Herr, der über die Knechte Lohn oder Strafe verhängt (Luc. 12, 40—48., vgl. Matth. 24, 42. 44. Marc. 13, 34—36.); in dem von den zehn Jungfrauen ist er selbst der Bräutigam, der über die Zulassung und Ausschliefsung bei der Hochzeit entscheidet (Matth. 25, 1. 10—13.); in dem von dem Hausherrn endlich ist er selbst der Herr, der die zu spät Kommenden ausschliefst und abweist (Luc. 13, 25—30.). Mit klaren Worten spricht er es daher im Voraus aus, dafs Viele an jenem Tage ihn Herr, Herr! nennen werden, dafs er ihnen aber erklären werde: „Ich habe euch niemals gekannt; weichet von mir, ihr Übelthäter!" (Matth. 7, 22—23.) Nehmen wir dazu nun alle die zahlreichen Stellen, wo er in messianischer Vorstellungs- und Ausdrucksform das Gericht in der Ewigkeit schildert, so ist und bleibt doch auch hier der Kern und das Wesen aller jener Aussprüche die Gewifsheit, dafs Christus selbst der ewige und letzte Richter ist, der nicht blofs in der zukünftigen Welt, sondern auch am Ende aller Dinge die Entscheidung in seinen Händen hält. Denn auch diefs als messianische Form beseitigen, hiefse den Grundgedanken verwischen und zerstören, was um so weniger möglich, da diese bildliche Schilderung durch die eigentliche Rede des Erlösers ihr volles Licht und den wahren Aufschlufs über ihren Sinn erhält (vgl. Matth. 16, 27.

Luc. 9, 26. Matth. 24, 27—30. 25, 31—46. Marc. 13, 26—27. Luc. 21, 27. Matth. 19, 27—30. 13, 41—43.).

Erklärt sich aber Christus hiernach, wollen wir seinen Worten nicht Gewalt anthun, wirklich für den ewigen Richter, der auch nach dem Tode unmittelbar entscheidet (s. Unsterblichkeitslehre, S. 38—41., vgl. S. 30—32.), so ist auch sein Verhältnifs zur Menschheit damit völlig entschieden. Als σωτὴρ hat er Theil gehabt an der menschlichen Natur und stand doch nothwendig als höheres Wesen über ihr; als κριτὴς hat er gleichfalls das menschliche Dasein mit allen seinen Versuchungen kennen gelernt und steht nun als Herr und Entscheider in der Ewigkeit mit göttlicher Machtvollkommenheit da über der ganzen Menschheit. Wir ahnen daher die tiefe Bedeutung seiner Worte zu Pilatus: „Du sagest es, denn ich bin ein König" (Joh. 18, 37.). „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener kämpfen, dafs ich den Juden nicht überliefert würde; nun aber ist mein Reich nicht von hier" (v. 36.).

Nach Bestimmung dieses Verhältnisses Christi zur Menschheit können wir zuletzt nun übergehen zu der Bedeutung, in welcher Christus sich so oft den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nennt. Welch eine Menge der verschiedenartigsten Bedeutungen hat man in dieser Selbstbezeichnung Christi finden wollen! Für jede hat man einzelne Stellen als Zeugnisse angeführt, und da der grammatische Sinn und Zusammenhang derselben die selbsterfundene Deutung zuliefs, so hat man sie mit grofser Zuversicht für die richtige proclamirt. So erklärt Fritzsche, Jesus habe damit gemeint: „*filius ille parentum humanorum, qui nunc loquitur, homo ille, quem bene nostis, i. e. ego.*" Nach ihm ist also in vielen Stellen der Ausdruck nichts weiter, als Umschreibung der Personalpronomina, und es läfst sich nicht läugnen, dafs es eine zahlreiche Menge von Stellen giebt, wo der Sinn nicht gerade entstellt wird, wenn man statt jenes Namens den Nominativ ich oder den Accusativ mich setzt. Für jenen werden angeführt: Matth.

9, 6. 11, 19. 12, 40. 17, 22. 18, 11. 20, 28. 26, 24. Marc. 2, 10. 8, 31. 38. 9, 9. 31. 14, 41. Luc. 5, 24. 9, 22. 44. 55. 11, 30. 19, 10. Joh. 3, 13. 14. 6, 27. 12, 23. 13, 31. u. s. w., für diesen: Luc. 22, 48. Joh. 1, 52. 6, 62. 8, 28.; selbst für den Genitiv und Dativ findet man Beispiele; für jenen: Luc. 6, 22. Joh. 6, 53., für diesen Luc. 18, 31. Auch für Mensch überhaupt, nicht ein Mal für Christi Person, soll der Ausdruck gebraucht sein (Matth. 12, 8. Marc. 2, 28. Luc. 6, 5.), wobei man auf den Plural *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* (Marc. 3, 28.) hinweist. Andere dagegen haben einen besonders tiefen Sinn in dem Ausdruck finden wollen, indem Christus in seiner Demuth seine Niedrigkeit als Mensch damit habe bezeichnen wollen, so Grotius, oder indem er im Gegentheil sich gerade als das Ideal der Menschheit, als den reinen und vollkommenen Menschen, damit bezeichne, so Böhme, vergl. Neander und Olshausen. Nach de Wette ist der Sinn: „Ich, dieser unscheinbare Mensch, welcher trotz seiner Niedrigkeit dazu bestimmt ist, das zu sein, was der Prophet geweissagt hat." Lutz meint, in dem Ausdrucke *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Joh. 5, 27. liege eine der feinsten und schärfsten Bezeichnungen Jesu, weil er gerade als Ideal der gottgefälligen Menschheit Richter der Menschen sei; denn diese würden nur nach ihrem Verhältniſs zum Ideal der Menschheit gerichtet (S. 291.). — Lassen wir alle diese, zum Theil tief- und scharfsinnigen Erklärungen jetzt auf sich beruhen, und achten wir auf die historische Veranlassung und den wirklichen Gebrauch des Namens in Jesu Munde! Daſs das Buch Daniel zu Jesu Zeit ungemein viel bei den Juden galt, und daher die in der Danielischen Vision vorkommende Bezeichnung des Messias als בַּר אֱנָשׁ (Dan. 7, 13.) allgemein bekannt war, ist eine erwiesene Thatsache. Die Juden verstanden daher nicht nur unter dem Ausdruck Menschensohn leicht den Messias, sondern sie gebrauchten ihn oft auch für identisch mit *ὁ Χριστός* (Joh. 12, 34.), ja er erscheint selbst als so gebräuchliche und solenne Bezeichnung des Messias, daſs er selbst ohne Artikel wie ein *nomen proprium* vorkommt (Joh. 5, 27.). Der Herr gebraucht ihn daher gerade auch da von sich, wo er von seiner Erscheinung in den Wolken des Him-

mels, seiner Wiederkunft und dem Gerichte (Matth. 10, 23. 16, 27. 24, 27. Luc. 17, 24. Matth. 24, 30. 37. 39. Luc. 17, 26. Matth. 24, 44. Luc. 12, 40. Matth. 25, 31. Marc. 13, 26. Luc. 9, 26. 17, 30. Joh. 5, 27.), seinem Sitzen zur Rechten Gottes (Matth. 19, 28. 26, 64. Marc. 14, 62. Luc. 22, 69., vgl. 21, 36.), dem Aussenden seiner Engel (Matth. 13, 41. 25, 31—32.), seiner Verherrlichung beim Vater (Joh. 6, 62. 12, 23. 13, 31.) u. s. w. spricht, wo er also ganz entschieden weder seine Niedrigkeit bezeichnen, noch als Ideal der Menschheit erscheinen, sondern seine Hoheit und Majestät, und zwar gerade in der messianischen Denk- und Ausdrucksweise seines Volkes ausdrücken will. Man ersieht daraus deutlich, wie der Name Menschensohn bei den Juden gerade zu den solennen Bezeichnungen des Messias gehörte. Wenn Christus nun aber auch an andern Stellen, die nicht von seiner Hoheit, sondern von seiner einfachen menschlichen Persönlichkeit, ja gerade auch von seinem Leiden und Sterben handeln (Marc. 9, 12. Joh. 3, 14. 8, 28. Matth. 17, 12.), sich Menschensohn nennt, so kann die Bedeutung des Wortes hier keine andere, als sonst immer, sein; es ist die seinen Zuhörern sehr wohl verständliche Bezeichnung des Messias. Dabei kann es denn natürlich nicht fehlen, dafs sehr häufig für den Namen die Personalpronomina der ersten Person gesetzt werden können, ohne dafs defshalb der Sinn entstellt wird. Allein dafs dieser Name eine gangbare Selbstbezeichnung gewesen wäre, dafür lassen sich gar keine Zeugnisse beibringen. Wefshalb aber der Herr auch bei den gewöhnlicheren Veranlassungen seines Lebens gerade diese Bezeichnung seiner Person vorzieht, darüber giebt er selbst Matth. 16, 20. Aufschlufs. Er verbietet danach seinen Jüngern, zu sagen, dafs er ὁ χριστός sei. Diese directe Benennung will er nicht, weil er jede gewaltsame politische Aufregung und Bewegung des Volkes zu verhindern sucht. Er wählt also zu seiner gewöhnlichen Bezeichnung die zwar auch den Messias bezeichnende, aber nicht so unzweifelhaft ausdrückende Benennung: Menschensohn. Denn da, wie der Plural (Marc. 3, 28., vgl. Eph. 3, 5.) darthut, mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch ein Mensch überhaupt und erst in prophe-

tischem Sinne der Messias bezeichnet ward: so blieb es der genaueren und näheren Kenntnifs von seiner Person vorbehalten, einzusehen, in welchem Sinne hier das υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu verstehen sei (s. Meyer zu Matth. 8, 20. S. 186.). Liegt darin aber, wie nicht zu bezweifeln, die volle Messianität Jesu ausgesprochen, so sieht man leicht, wie bald die Niedrigkeit, bald die Hoheit des Erlösers darin gefunden werden kann, je nachdem der Zusammenhang den einen oder andern Sinn rechtfertigt. Nur hat man sich zu hüten, den einen oder andern ausschliefslich darin zu finden. Wenn daher der Name υἱὸς τοῦ θεοῦ die Göttlichkeit ausspricht (s. oben), so umfafst die Benennung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eigentlich Beides, die göttliche und menschliche Natur Christi; denn Beides zusammen ist erst der ganze Christus, d. i. ὁ χριστός.

Haben wir hiernach nun Jesu eigene Erklärungen über seine Natur und sein Wesen vernommen und aus ihnen die Gewifsheit erhalten, dafs, so wir anders in den von ihm berichteten Worten und Reden historische Wahrheit vor uns haben, Christus selbst in seiner Person Menschliches und Göttliches vereinigt sah und sich dessen vollkommen bewufst war: so sieht man leicht, wie die alte Dogmatik trotz der mancherlei Härten und Auswüchse doch einen gesunden Kern der Wahrheit in sich fafst, und wie Manche, der theologischen Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit der Zeit gegenüber, die alten dogmatischen Satzungen mit aufrichtiger Überzeugung und Liebe umfassen. Sie nehmen die oft harte und morsche Schale für eben so fest und gesund, als den ewigen Kern, und wollen von jener nicht lassen, weil sie diesen damit aufzuopfern wähnen. Allein was menschliche Zuthat in Form und Fassung der ewigen Wahrheit ist, wird sinken und fallen, wenn seine Stunde schlägt; denn nur m e i n e Reden (οἱ δὲ λόγοι μου), spricht der Erlöser, werden nicht vergehen, wenn Himmel und Erde vergehen (Matth. 24, 35.). — Dahin gehören aber unstreitig auch seine Worte über seine Bestimmung und sein Werk, und da auch aus ihnen eine nähere Erkenntnifs seiner Person folgt, so haben wir auch damit uns jetzt zu beschäftigen.

§. 20.

II. Christi eigene Erklärung über seine Bestimmung und sein Werk.

1) Wohl haben wir schon oben bei dem Verhältnifs Jesu zur Menschheit erkannt, was er selbst als den Zweck seines Kommens bezeichnet, und wie derselbe auf dem sündhaften und verlorenen Zustande der Menschenwelt beruhet; allein hier handelt es sich um ein näheres Eingehen auf alle Äufserungen Christi über seine Bestimmung und sein Werk, da aus dieser Erkenntnifs nothwendig neues Licht auf seine ganze Persönlichkeit zurückstrahlt. Von Anfang an und überall die sinnlichen Erwartungen der Juden von einem irdischen Messiasreiche zurückweisend (Matth. 4, 8—10. Joh. 18, 36.), den Unterschied zwischen einem irdischen Reiche und der von ihm verkündeten *βασιλεία τοῦ θεοῦ* streng festhaltend (Matth. 22, 21. Luc. 20, 25.) und seine Jünger wiederholt darauf hinweisend (Matth. 20, 25—28. Luc. 14, 11. 18, 14.), setzt er seine Bestimmung in die Rettung der Seelen (*σῶσαι τὰς ψυχάς*, Luc. 9, 56.) und erklärt defshalb seinen Jüngern gleich Anfangs, dafs er sie zu Menschenfischern (*ἁλιεῖς ἀνθρώπων*) machen werde (Matth. 4, 19.). Diese Rettung aber ist nichts Anderes, als ein Herausziehen aus der *ἀπώλεια*; denn er erklärt die gesammte Menschenwelt für *τὸ ἀπολωλός* (Luc. 19, 10. Matth. 18, 11. Joh. 3, 16.), und es ist bereits oben gezeigt, mit welchem Rechte. Darum bezeichnet er denn seine Bestimmung auch als eine für die gesammte Welt (*τὸν κόσμον*, Joh. 3, 17. 12, 47.), für Alle (*πάντες*, Joh. 3, 16. Matth. 11, 28. Joh. 17, 1.), für alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*, Matth. 28, 19. Marc. 13, 10.), nennt sich selbst *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (Joh. 8, 12. 12, 46. 3, 19.) und sagt, dafs sein Evangelium gepredigt werden würde *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* (Matth. 24, 14.), *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* (Matth. 26, 13. Marc. 14, 9.) und *πάσῃ τῇ κτίσει* (Marc. 16, 15.). Gegen diese Allgemeinheit seiner Bestimmung streitet keineswegs, dafs er sich für nur gesandt erklärt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel (Matth. 15, 24.) und seinen

Jüngern bei ihrer ersten Aussendung geradezu verbietet, zu den Heiden und selbst zu den Samaritern zu ziehen (Matth. 10, 5.). Denn an das Volk Israel hatte ihn der Vater zunächst gesandt; unter ihm war er geboren, und hier mufste zunächst geschehen, was auf die ganze Menschenwelt sich ausdehnen sollte. Dafs er aber diese Ausdehnung des von ihm begründeten Heiles von Anfang an gewollt und als seine Bestimmung ausgesprochen, zeigen Stellen, wie folgende: Matth. 8, 11. Joh. 10, 16. 3, 16—17. Matth. 28, 19. Ebenso wenig streiten gegen diese Allgemeinheit seiner Bestimmung die Stellen, in denen er sich nur als Arzt für die Kranken bezeichnet (Matth. 9, 12—13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 31—32., vgl. Luc. 4, 23—27.). Denn die Bedingung der Rettung durch ihn ist die Anerkennung der geistigen Hülfsbedürftigkeit, der Krankheit der Seele durch die Sünde. Denn wer sich für gesund hält, das ist für gerecht und fromm, der kommt nicht zu dem Arzte, für den ist also auch die Rettung durch den Arzt nicht möglich. Dafs aber das ἰσχύοντες und ὑγιαίνοντες und das dem entsprechende δίκαιοι im Munde des Erlösers wirklich die Bedeutung der sich für gesund Haltenden, der sich gerecht Glaubenden habe, ist eine längst erwiesene exegetische Thatsache (vgl. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32. 15, 7.). Als erste Bedingung der durch ihn zu erlangenden Rettung stellt daher der Herr die μετάνοια auf; wefshalb er den Zweck seiner Sendung auch kurz so fafst: Οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν (Matth. 9, 13.), und es ist das erste Wort seines κήρυγμα bei seinem öffentlichen Auftreten: Μετανοεῖτε (Matth. 4, 17.). Da dieses Wort an Alle ohne Ausnahme gerichtet ist, so geht auch daraus hervor, wie der Zustand Aller nach des Erlösers Urtheil sein mufste. Zwar hatte auch schon Johannes der Täufer die μετάνοια als Bedingung des Eintrittes der βασιλεία τοῦ θεοῦ verkündet; allein weder die erstere war so tief gefafst, wie der Erlöser sie forderte, noch war die letztere überhaupt in dem Sinne verstanden, wie Christus sie verkündete und gründete. Auf diesen Unterschied ist um so mehr zu achten, da Beide mit demselben κήρυγμα

beginnen: Μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth. 3, 2. u. 4, 17.). Während nämlich Johannes die μετάνοια in der Erkenntnifs und dem Bekenntnifs der Sünden und den der Bufse würdigen Früchten sieht (Matth. 3, 6. 8.), setzt der Erlöser sie in die völlige Umwandlung des inwendigen Menschen, in die neue Geburt, die nur mit Hülfe des göttlichen Geistes möglich sei (Joh. 3, 3 ff.). Zu einer solchen aber sind nur die πτωχοὶ τῷ πνεύματι befähigt, das sind die, welche in intellectueller, wie in moralischer Hinsicht sich ihres armseligen, hülfsbedürftigen Zustandes bewufst sind (Matth. 5, 3.); wefshalb es von hoher Bedeutung ist, wenn der Herr spricht: „Arme (oder Elende) erhalten frohe Botschaft" (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται) (Matth. 11, 5.). Diese frohe Botschaft (εὐαγγέλιον) ist nun nach des Herrn Wort die Verkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ; wefshalb er selbst Beides also zusammenstellt: Καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ (Matth. 24, 14.), und die Evangelisten von ihm erzählen, dafs er umhergezogen sei, lehrend in den Synagogen καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (Matth. 4, 23. 9, 35. Marc. 1, 14.). Auch wo daher der Erlöser das Wort Evangelium ohne Zusatz gebraucht, bezeichnet er damit immer die Verkündigung jenes Reiches, so dafs der Eintritt in dasselbe die Rettung der Seele und ihre Seligkeit zur Folge hat (Matth. 26, 13. Marc. 1, 15. 8, 35. 13, 10. 16, 15.). Gerade der Sinn aber, in welchem er selbst das Reich Gottes oder Himmelreich fafst, weicht durchaus von dem ab, den Johannes der Täufer damit verband; denn da dieser den Ausdruck noch im jüdisch-messianischen Sinne fafste und ein irdisches, wenn auch nicht mehr rein weltliches Reich darunter dachte (Matth. 11, 2—3.), so spricht der Erlöser selbst ihm jede tiefere Einsicht in das von ihm zu stiftende Reich Gottes ab (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.). Er selbst aber entfernt jede politische Beziehung von dem Begriffe desselben und stellt es allein als ein Reich geretteter Seelen dar, die durch den Glauben an ihn Bürger dieses Reiches geworden sind. Denn wie die μετάνοια, so stellt er auch die πίστις als Bedingung des Eintrittes in dasselbe

auf; weſshalb er auch Beides in den Worten verbindet: *Μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (Marc. 1, 15.). Er selbst trennt sich aber so wenig von dem Evangelium, das er zu verkünden gekommen, daſs er die Worte spricht: „Wer irgend sein Leben verliert um meinet- und des Evangeliums willen, der wird es retten" (Marc. 8, 35. 10, 29.). Der Glaube an ihn aber ist das nothwendige Lebenselement der Seelen, die in das Reich Gottes eintreten, bringt den Keim der *ζωὴ αἰώνιος* in das Herz; daher die wiederholte Versicherung, daſs, wer an ihn glaube, das ewige Leben habe und nimmermehr sterbe (Joh. 6, 33. 35. 40. 11, 25—26.), daſs er das ewige Leben gebe (Joh. 10, 28.), und daſs es Gottes Gebot an ihn sei, das ewige Leben zu geben (Joh. 12, 50.). Wie aber gerade der Glaube an ihn dieſs ewige Leben der Seele mittheile, zeigen Stellen, wie folgende: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" (Joh. 14, 6.), und: „Das ist das ewige Leben, daſs sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum" (Joh. 17, 3.). Es ist also die durch Christus allein kommende Erkenntniſs des wahrhaftigen Gottes, verbunden mit der Gewiſsheit, daſs Gott seinen Sohn gesandt zu unserm Heile, und daſs wir durch ihn sicher zu Gott kommen und unserer Seligkeit gewiſs sind, welche der Seele die neue Lebenskraft giebt und ein Leben in ihr wirkt, das der Tod nicht zerstören kann. Dieſs Leben daher den Seelen mitzutheilen, und zwar durch seine ganze Erscheinung, sein Leben, Wirken und Sterben, erklärt er für seine Bestimmung, für die ihm gewordene *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* (Joh. 12, 50.), für das *θέλημα τοῦ πατρός* (Joh. 6, 38—40.), für das *ἔργον τοῦ θεοῦ* (Joh. 6, 29.), das der Vater ihm gegeben, daſs er's thue und vollende (Joh. 17, 4. 4, 35.). (S. unten über die Wirkung des Glaubens.)

2) Achten wir jedoch jetzt näher auf das Reich, das die Geretteten hier bilden sollen, und mit dessen Verkündigung der Herr seine öffentliche Wirksamkeit begann! — Die schon oben angegebene Bedingung zur Aufnahme bezeich-

net er auf verschiedene Weise noch näher. Aufser der neuen Geburt oder der Geburt von obenher (denn ἄνωθεν bedeutet Beides: von Neuem, und von oben her; doch nach der Hinweisung auf den von oben kommenden heiligen Geist scheint die letztere Bedeutung vorzuziehen, obwohl Nicodemus das Wort im ersteren Sinne fafst, Joh. 3, 3 ff.) nennt er die innere Umwandlung auch ein Werden wie die Kinder, deren Anspruchslosigkeit, Demuth und Gehorsam er seinen Jüngern zum Muster aufstellt (Matth. 18, 2. 19, 13—15.), indem er hinzufügt: „Wer nicht das Reich Gottes aufnimmt wie ein Kind, der kann nicht in dasselbe kommen" (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17.). Er verlangt ferner völlige Entschiedenheit für dasselbe und gründliche Erfüllung jener Bedingung; denn er sagt: „Niemand, der seine Hand an den Pflug gelegt und zurückblickt, ist geschickt zum Reiche Gottes" (Luc. 9, 62., vgl. die Parabeln vom Thurmbau und vom Kriegführen Luc. 14, 28—30. 31—33., vom alten Kleide und neuen Lappen Luc. 5, 36.). Er erklärt ferner, wer nicht rechte Bufse thue, mit dem werde es ärger, denn zuvor; sieben unreine Geister kommen statt des einen (Matth. 12, 43—45., vgl. c. 17, 21.); er sagt ferner, wer nicht alle irdischen Besitzthümer, auch die theuersten, hingeben könne um seinetwillen, der könne nicht sein Schüler sein (Luc. 14, 26—27. 33.). „Eins ist noth," spricht er, nämlich ihn hören und in's Herz aufnehmen, was Maria thut; wefshalb er hinzufügt: „Maria hat das gute Theil erwählet, das ihr nicht genommen werden wird" (Luc. 10, 42.). Entschieden aber erklärt er von dem Eintritt in das Himmelreich: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht vorzüglicher ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in's Himmelreich kommen" (Matth. 5, 20., vgl. Luc. 6, 32—34.), und stellt daher als das Hauptziel alles Ringens und Strebens auf Erden hin: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit" (Matth. 6, 33.). Ganz besonders aber zeigt er in den sieben Seligpreisungen, mit welchen Eigenschaften der Seele

man die Seligkeit des Reiches Gottes empfangen werde (Matth. 5, 3—12.).

Wollen wir indefs den Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, wie ihn Christus fafste, genauer kennen lernen, so müssen wir uns hüten, Vorstellungen hineinzutragen, wie sie die Jünger und Zeitgenossen Christi nach jüdischer Erwartung damit verbanden, ja wie selbst später die Apostel nach ihrer volksthümlichen Anschauung das Reich Christi noch hier auf Erden in glänzender Herrlichkeit erwarteten. Nach ihnen sollte es erscheinen, wenn zur leiblichen Auferweckung der Todten der Messias, d. i. Christus, mit besonderer Majestät wiederkommen und sein Reich hier errichten werde. Alle treuen und frommen Bekenner desselben sollten dann Antheil daran haben und ein seliges Loos hier geniefsen (s. Wahl u. d. W. *βασιλεία*. *Koppe*, *Excurs.* 1. *in ep. ad Thess. p.* 92 *seqq. Keil*, *historia dogmatis de regno Messiae in Eiwad. opuscc. academ. p.* 22 *seqq. Bertheld*, *Christolog. Iudaeor. p.* 187 *seqq.*). Anders fafst Christus selbst den Begriff. Nach ihm ist das Reich Gottes etwas viel Tieferes und Geistigeres. Er ist auf Erden erschienen, das Reich schon zu seiner Zeit hier zu gründen; es umfafst aber nicht die Erde allein, sondern findet in der zukünftigen Welt, im Himmel, seine Vollendung, so dafs das Heil und die Seligkeit in diesem Reiche, hier auf Erden, wie dort im Himmel, überall der Grundbegriff ist, den er festhält. Hiernach bezeichnet er mit dem Worte theils das von ihm während seines Lebens und Wirkens hier gegründete geistige Reich, das als etwas bereits Vorhandenes erscheint, theils das Reich der Seligen nach dem Tode, das als etwas Zukünftiges Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung ist, theils endlich Beides zugleich als ein Ganzes, so dafs es schwer ist, überall zu bestimmen, ob Eins oder das Andere vorwiegt oder vorzugsweise gemeint ist. Die Anknüpfung für beide Ideen aber fand er in dem vorhandenen Volksglauben; denn da nach jüdisch-messianischer Erwartung die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ein Mal als etwas hier auf Erden Erscheinendes angesehen ward, so knüpfte er daran die Idee des grofsen geistigen Reiches, das er auf Erden zu

stiften erschienen war; da aber das messianische Reich immer auch als etwas noch Zukünftiges erwartet wurde, so bot ihm diefs die Anknüpfung für seine Lehre und Verheifsung von einem seligen Reiche der zukünftigen Welt, und die messianischen Vorstellungs- und Ausdrucksformen von einer *ἀνάστασις τῶν δικαίων*, einer *παλιγγενεσία*, einer *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, einem *αἰὼν ὁ μέλλων*, einer *ἡμέρα κρίσεως*, *ἐσχάτη ἡμέρα* und *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* boten sich ihm als die passendste Hülle dar, in die er auf die seinen Zuhörern verständlichste Weise die Wahrheit kleiden konnte (s. darüber Unsterblichkeitslehre, S. 70 ff. und hier §. 22, 4.).

Beweise aber für die von uns oben angegebenen Bedeutungen des Ausdrucks *βασιλεία τοῦ θεοῦ* finden sich in Menge. Als etwas bereits **Gegenwärtiges** bezeichnet Christus das Reich Gottes offenbar, wenn er spricht: „Von dem Tage Johannis des Täufers an bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalt thun, reifsen es an sich" (Matth. 11, 12.). Über die Bedeutung des *βιάζεται* und *βιασταί* möchte jetzt wohl kaum noch ein Zweifel herrschen; denn die besten Exegeten sind darin einig, dafs das begierige Ringen und Trachten nach dem Himmelreiche hier bildlich als ein Gewaltanthun, ein Erstürmen desselben bezeichnet ist (vgl. Luc. 16, 16.). Ferner: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dafs es beobachtet werden könnte (*μετὰ παρατηρήσεως*). Das Reich Gottes ist mitten unter euch" (Luc. 17, 20—21.). Wenn Luther das *ἐντὸς ὑμῶν* mit „inwendig in euch" übersetzt, so bedarf es jetzt wohl kaum der Bemerkung, dafs *ἐντός* mit dem Genitiv, gleich dem hebräischen בְּקֶרֶב, in der Mitte, hier: in eurer Mitte, bedeutet. Ferner: „Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, so ist demnach das Reich Gottes zu euch gekommen" (Matth. 12, 28. Luc. 11, 20.). Und abermals: „Es wird das Reich Gottes von euch genommen werden und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben bringt" (Matth. 21, 43.). Rechnet man dazu nun Stellen, wie folgende: Matth. 4, 17. 11, 11. 13, 38. 41. 52. 16, 19. 19, 12. 14.

21, 31. Marc. 9, 3. 10, 15. 12, 34. Luc. 9, 62. Joh. 3, 3. 5.), besonders aber die Gleichnisse vom Säemann (Matth. 13, 4.), vom Unkraut unter dem Waizen (v. 24—30.), vom Senfkorn (v. 31.), vom Sauerteige (v. 33.), vom wachsenden Samen (Marc. 4, 26 ff.) u. s. w.: so läfst sich gar nicht zweifeln, dafs Christus häufig, und zwar vorzugsweise, mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ etwas durch ihn bereits auf Erden Vorhandenes bezeichnete. Ebenso gewifs aber drückt er damit auch etwas Zukünftiges, erst in jener Welt zu Erlangendes, aus. Denn er sagt: „Viele werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreiche" (Matth. 8, 11.). Ferner: „Und sie werden kommen vom Aufgang und Untergang und von Norden und Süden und zu Tische liegen im Reiche Gottes" (Luc. 13, 29.). „Alsdann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters" (Matth. 13, 43.). „Alsdann wird der König sprechen zu denen zu seiner Rechten: „„Kommt, Gesegnete meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist seit Gründung der Welt"" (Matth. 25, 34.). „Es ist dir besser, einäugig in das Reich Gottes einzugehen, denn zwei Augen habend, in die Feuerhölle geworfen zu werden" (Marc. 9, 47.). „Fürchte dich nicht, du kleine Heerde, denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu verleihen" (Luc. 12, 32.). „Und so bescheide ich euch, wie mir der Vater beschieden, das Reich, dafs ihr esset und trinket in meinem Reiche an meinem Tische, und ihr sollt sitzen auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels" (Luc. 22, 29—30.). Andere Stellen der Art sind: Matth. 7, 21. 16, 28. 26, 29. Luc. 21, 31. 22, 16. 18. Dazu kommen die Seligpreisungen (Matth. 5, 3—12.), wo die Futura schon auf ein zukünftiges Reich hinweisen, und die Verheifsungen: „sie werden Gott schauen," „euer Lohn ist grofs im Himmel," „ihr ist das Himmelreich," gar nicht anders zu fassen sind, zumal in der Parallelstelle beim Lucas ge-

radezu ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ hinzugesetzt ist (Luc. 6, 23.). Beides nun, **das irdische, wie himmlische Reich Gottes,** als ein zusammengehöriges Ganze gedacht, ist in Stellen, wie die folgenden, gemeint: „Und es wird diefs Evangelium vom Reiche auf der ganzen Erde verkündigt werden" (Matth. 24, 14.). „Wahrlich sage ich euch, dafs schwerlich ein Reicher in's Himmelreich kommen wird" (Matth. 19, 23., vgl. v. 24. Marc. 10, 23—25. Luc. 18, 25.). „Wer irgend eins dieser Gebote, auch der geringsten, aufhebt und also die Menschen lehrt, der wird ein geringster heifsen im Himmelreiche; wer sie aber irgend thut und lehret, der wird grofs heifsen im Himmelreiche" (Matth. 5, 19.). „Dein Reich komme!" (Matth. 6, 10. Luc. 11, 2.) „Euch ist es verliehen, die Geheimnisse des Himmelreiches zu wissen, jenen aber ist es nicht verliehen" (Matth. 13, 11.). Ähnliche Stellen sind: Matth. 5, 20. 13, 44. 45. 18, 1—4. u. s. w. Wie eng aber Beides in der Idee des Erlösers verbunden war, zeigen vor Allem die Gleichnisse, in denen im ersten Theile Vorgänge auf Erden, im zweiten Entscheidungen und Vorgänge in der zukünftigen Welt dargestellt sind. So in dem Gleichnifs von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 2 ff.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 2 ff.), vom Schalksknecht (Matth. 18, 23 ff.), vom Fischernetz (Matth. 13, 47—50.) u. s. w. Gerade hieraus aber erkennen wir auch, wie erhaben und Himmel und Erde verbindend der Herr die Idee des Himmelreiches fafste, und wie weit die von der Wahrheit entfernt sind, die darin nur ein Reich der Tugend und Gottesfurcht auf Erden sehen. Die ganze Idee ruhet auf der objectiven Gewifsheit dessen, was der Herr von der zukünftigen Welt und ihrer Continuität mit diesem irdischen Dasein lehrt; die ganze Idee steht und fällt daher mit der Gewifsheit einer intuitiven Kenntnifs Christi von der unsichtbaren Welt und folglich mit dem Glauben an sein höheres Dasein und seine höhere Natur. Auch seine eigene Stellung in diesem Reiche, als Sohn des Königs, als Herr und Richter, sinkt zu

einem bedeutungslosen Nichts herab, und der Grundgedanke vieler Gleichnisse vom Reiche Gottes wird völlig zerstört und aufgehoben, wenn die höhere, göttliche Würde des Erlösers weggeläugnet wird.

Die Ankündigung dieses Reiches auf Erden, die Aufforderung zum Eintritt in dasselbe, die Belehrung über die Bedingung des Eintritts, die Beschreibung seiner Natur und seines Wesens, seiner Entwickelung und Vollendung, der Rechte, Pflichten und Aussichten der Reichsgenossen — das Alles bildet den Gegenstand der Lehrthätigkeit Christi, und es ist daher das *διδάσκειν καὶ κηρύσσειν* (Matth. 4, 23. 9, 35. Marc. 1, 14.), und zwar nach seinen eigenen Worten: *τὸν λόγον τῆς βασιλείας* (Matth. 13, 19.), zunächst und hauptsächlich das Werk, das er hier auf Erden übernommen; wefshalb er auch erklärt, dafs gerade das *κηρύσσειν* Zweck seines Kommens sei; denn er sagt: *Εἰς τοῦτο γὰρ ἐξελήλυθα*, denn dazu bin ich gekommen (Marc. 1, 38.); und ferner: „Auch den andern Städten mufs ich das Evangelium vom Reiche Gottes verkünden (*εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*); denn dazu bin ich gesandt" (*ὅτι εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι*) (Luc. 4, 43.). Darum sandte er denn auch seine Jünger, erst die zwölf (Matth. 10, 5 ff.), dann die siebzig (Luc. 10, 1 ff.), mit dem *κήρυγμα* aus: das Himmelreich hat sich genahet! (Matth. 10, 7. Luc. 10, 9.), sowie mit dem Auftrage, Bufse zu predigen (Marc. 6, 12.). Nach des Marcus Bericht sandte er die ersteren paarweise (Marc. 6, 7.), gab ihnen allen aber zugleich wunderbare Macht zur Heilung von Krankheiten und Gebrechen und über unreine Geister, was uns wieder einen Blick thun läfst in die Absicht, wefshalb er selbst sein *κήρυγμα* mit Erweisungen seiner höheren Macht begleitete. Denn gerade dadurch erhielt sein Wort von dem Reiche Gottes erst einen solchen Nachdruck, und er selbst eine so unläugbare höhere Gewalt über die Herzen, dafs diese sich ihm zuwandten, sein Wort aufnahmen und glaubten. Bei seinem Abschiede von der Erde aber ist es wieder derselbe Auftrag des *κήρυγμα* unter allen Völkern und die Bestätigung der wunderbaren Macht, die

er seinen Jüngern giebt (Marc. 16, 15—18. Matth. 28, 18—20.). Wie wenig er jedoch dieser letztern an sich einen hohen Werth beilegt, zeigt seine Äufserung gegen die Siebzig: „Freuet euch nicht, dafs euch die Geister unterthan sind, sondern freuet euch vielmehr, dafs eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind!" (Luc. 10, 20.) Wenn er nun selbst aber fast Alles, was er vom Reiche Gottes lehrte, dem Volke gegenüber in Gleichnisse kleidete, so hatte er dabei seine weise Absicht, welche Marcus mit den Worten andeutet: „Und in vielen solchen Gleichnissen redete er zu ihnen das Wort, sowie sie vermochten zu verstehen" (καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν) (Marc. 4, 33.). „Ohne Gleichnifs aber redete er zu ihnen nicht" (v. 34.). Wollen wir aber die Gründe näher bezeichnen, wefshalb er in Gleichnissen sprach, so möchten sich vor allen folgende vier dafür anführen lassen: 1) Die Aufmerksamkeit und Theilnahme für die Sache selbst ward dadurch gleich gefesselt; denn es ist dem Menschen, besonders dem ungebildeten, eigenthümlich und natürlich, sich gern etwas erzählen zu lassen. 2) Die nackte Wahrheit hätten seine Zuhörer vermöge ihres Bildungszustandes nicht so zu fassen vermocht. 3) Die Belehrung und Zurechtweisung ward so um so eher aufgenommen, da sie weniger beleidigend und zurückstofsend auftrat, als die directe. 4) Die Selbstliebe fühlt sich überdiefs geschmeichelt, dafs man ihr zutrauet, sie finde selbst die Wahrheit aus der Hülle heraus, und ist um so eher geneigt, sie auch für sich als gültig anzuerkennen. Wenn daher bei dieser deutlichen und herzgewinnenden Lehrweise das Volk dennoch zum Theil sich feindselig und ungläubig zeigte, so sieht der Erlöser darin des Jesaias Strafandrohung sich erfüllen, dafs sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören sollten (Matth. 13, 13—15. Marc. 4, 11—12. Joh. 12, 39—40.).

In allen seinen Gleichnissen nun schildert Christus das Himmelreich, und zwar nach den mannichfachsten Beziehungen, und es ist wohl zu beachten, dafs es überall als eine durch Christus von Gott gegründete Anstalt zur Rettung der Sün-

der erscheint. Es ist die durch Christus berufene und vermittelte grofse Gemeinschaft von Menschenseelen, die zum Zweck hat, sie zu retten und zu beseligen für Zeit und Ewigkeit. Ein Theil der Gleichnisse hat daher vorzugsweise zum Inhalt die in dem Himmelreiche wirkende Kraft, d. i. das Wort Gottes, z. B. die Gleichnisse vom Säemann (Matth. 13, 3—9.), vom wachsenden Samen (Marc. 4, 25—29.), vom Senfkorn (Matth. 13, 31—32.), vom Sauerteig (Matth. 13, 33.); ein anderer beschäftigt sich mit dem durch jene Kraft Gewirkten, der grofsen Gemeinschaft selbst, so das Gleichnifs vom grofsen Abendmahl (Luc. 14, 16—24.), von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 1—14.), vom Unkraut unter dem Waizen (Matth. 13, 24—30.), vom Fischernetz (Matth. 13, 47—50.) u. s. w.; ein dritter hat das Gelangen zu dieser Gemeinschaft zum Gegenstand, wie das vom verlorenen Schaf (Luc. 15, 1—7.), verlorenen Groschen (v. 8—10.), verlorenen Sohn (v. 11—31.), vom Thurmbau (Luc. 14, 28—30.), vom Kriegführen (v. 31—33.), vom alten Kleide und neuen Lappen (Luc. 5, 36—39.); ein vierter betrifft die Gesinnung und den Wandel der Reichsgenossen, wie das vom arbeitenden Knechte (Luc. 17, 7—10.), von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16.), dem Pharisäer und Zöllner (Luc. 18, 4—14.), dem reichen Manne und armen Lazarus (Luc. 16, 19—31.), den beiden ungleichen Söhnen (Matth. 21, 28—32.), dem Schalksknecht (Matth. 18, 25—35.), dem barmherzigen Samariter (Luc. 10, 25—37.), dem reichen Thor (Luc. 12, 13—21.), dem ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—9.), dem Wucherer und den beiden Schuldnern (Luc. 7, 41—43.); ein fünfter endlich schildert das endliche Schicksal derselben, so das Gleichnifs von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13.), von den anvertrauten Centnern (v. 14—30.), von den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 11—27.) und von den wartenden Knechten (Luc. 12, 36—48.).

3) Nun aber boten die Gleichnisse dem Erlöser zugleich vielfache Veranlassung und Gelegenheit, den unsichtbaren Vater, als König dieses Reiches, nach seiner Gesinnung, seinen Anforderungen, seinen Gesetzen, seiner Hand-

lungsweise, sowie sein, d. i. Christi, eigenes Verhältnifs zu ihm und seine Stellung in dem unsichtbaren Reiche seines Vaters zu bezeichnen, und es ist bei seinem ganzen Lehrgeschäft nicht zu übersehen, dafs die Offenbarung des *μόνος ἀληθινὸς θεός*, sowie seines eigenen Wesens und seiner Bestimmung auf Erden (*ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*, Joh. 17, 3.), ihm Hauptaugenmerk blieb. Denn da aus dieser Erkenntnifs sich nothwendig die *πίστις* und mit ihr die *ζωὴ αἰώνιος* in den Seelen der Menschen entwickelt: so spricht er nicht blofs in Gleichnissen, sondern auch in kurzen, sinnvollen Sprüchen und in längeren, gefühlvollen Reden, wie wir die ersteren vorzugsweise bei den Synoptikern, die letztern beim Johannes finden, von dem Wesen und dem Willen seines Vaters und von seiner eigenen Person und seinem Verhältnifs zum Vater. Alles Andere, was er lehrt, sind Strahlen, die von diesem Mittelpunkte ausgehen und von ihm getragen und gehalten werden; denn was er zur Vervollkommnung des Gesetzes über die Pflichten der Menschen, über ihre Unsterblichkeit, über Verdammnifs und Seligkeit lehrt, quillt aus einer und derselben Quelle, der vollkommensten Erkenntnifs Gottes, wie sie aufser ihm nach seiner eigenen Erklärung Niemand auf Erden hat, noch haben kann (s. oben). Welchen Werth er selbst aber gerade auf diese von ihm der Welt gebrachte Offenbarung des unsichtbaren Vaters und seines eigenen Verhältnisses zu ihm legt, zeigt sein Gebet vor seinem Tode, in welchem er als das Werk, das er vollbracht, und das ihm der Vater gegeben, dafs er es thue, gerade das bezeichnet, dafs er den Vater verherrlicht auf Erden, dafs er seinen Namen den Menschen offenbaret und ihn bekannt gemacht, und dafs seine Jünger nun wahrhaftig erkannt hätten, dafs er vom Vater ausgegangen, und dieser ihn gesandt habe (Joh. 17, 4. 6. 8. 26.). Erst mit dieser Erkenntnifs gewinnt auch die ganze Lehre vom Himmelreich ihre wesentliche Bedeutung, ihren Grund und inneren Halt; denn ohne richtige Erkenntnifs des Herrn und Königs in diesem Reiche ist ein ihm Dienen und Gehorchen gar nicht denkbar, und ohne völlige Gewifsheit

dafs sein Gesandter wirklich von ihm ausgegangen und seinen Willen und sein Wort uns verkündigt habe, ist kein zuversichtliches Glauben und Annehmen seiner Gebote möglich. Auch hieraus ergiebt sich, wie viel gerade darauf ankommt, ob Christus ein bloſser Mensch, oder wirklich der aus einer höheren Welt gesandte Sohn des lebendigen Gottes war. Wer den letzteren nicht in ihm sieht, hat keine völlige Gewiſsheit vom Reiche Gottes, kann nicht eintreten in dasselbe, findet also auch die *ζωὴ αἰώνιος*, d. i. die Rettung seiner Seele, nicht. Daher das Dringen des Erlösers auf den Glauben an ihn, d. i. an seine Person, als den von Gott Gesandten, als den Sohn Gottes, nicht auf den Glauben an seine Lehre; denn dieser letztere ist erst Folge des ersteren. Erst wer an ihn glaubte, erkannte die Liebe des Vaters, die den Sohn gesandt, sah die Veranstaltung des Vaters zur Rettung der Sünder, nahm mit dem Glauben an die Liebe und Gnade des Vaters den neuen Lebenskeim in sein Herz auf und war so mit Einem Worte durch den Glauben an den Erlöser „vom Tode zum Leben hindurchgedrungen" (*μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*) (Joh. 5, 24.). So steht denn Christus gerade in seiner Lehrthätigkeit als der Leben gebende Mittelpunkt da, und seine wunderbaren Heilungen bezeichnen nur äuſserlich und sichtbar, was er innerlich und unsichtbar an den Seelen der Menschen wirkte. Denn was er sprach und offenbarte, war Leben weckend und Leben gebend; darum sein Ausspruch: „Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und sind Leben" (*πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν*) (Joh. 6, 63.); darum nennt er seine Worte „lebendiges Wasser" (*ὕδωρ ζῶν*) (Joh. 4, 10.), „ein Wasser, das in dem, dem er es giebt, zu einer Quelle Wassers wird, das da quillet bis in's ewige Leben" (*ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*) (v. 14.); darum bezeichnet er seine Lehre als „eine Speise, die da bleibet in's ewige Leben" (Joh. 6, 27.), ja nennt sich selbst „das Brot des Lebens, das der Welt das Leben giebt" (Joh. 6, 33. 35. 48.), „das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, auf dafs, wer da-

von isset, nicht sterbe, sondern lebe in Ewigkeit" (v. 50—51.). Darum nennt er sich endlich „das Licht der Welt," d. i. die Sonne der Geisterwelt, „auf dafs, wer ihm nachfolge, nicht in Finsternifs wandle, sondern das Licht des Lebens habe" (Joh. 8, 12.), und spricht: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, auf dafs Jeglicher, der an mich glaubet, nicht in der Finsternifs bleibe" (Joh. 12, 46.). Dafs er aber mit diesem φῶς seine, nicht blofs dem Geiste Licht, sondern auch dem Herzen Wärme gebende, Kraft bezeichnet, zeigt jener Zusatz: Licht des Lebens haben; denn wo Leben ist, da ist auch Wärme, Lebenswärme, und eben auch sie kommt durch ihn in einen Jeglichen, der an ihn glaubet.

4) Was aber seinem *διδάσκειν καὶ κηρύσσειν* die höchste Vollendung giebt, ist unstreitig sein Leben und Wandel nach dem Bilde Gottes, so dafs er sprechen konnte: „Wer mich gesehen, der hat den Vater gesehen" (Joh. 14, 9.). In seiner fleckenlosen Reinheit und dem vollkommensten Gehorsam gegen des Vaters Gebot spiegelt sich sein Wort wie in dem reinsten Krystall und wird zu einem lebendigen Ganzen, das vor Augen und im Herzen stehen bleibt zu immerwährender Richtschnur des eigenen Lebens und Wandels. Dafs er selbst aber diese Darstellung der Tugend in ihrer höchsten Vollendung mit als Aufgabe seines Lebens, als Theil des Werkes, das ihm der Vater gegeben, betrachtete, zeigt die Aufforderung: „**Lernet von mir!**" (*μάθετε ἀπ' ἐμοῦ*) (Matth. 11, 29.). „Wenn Jemand mir nachkommen will, so verläugne er sich selbst und trage sein Kreuz und **folge mir**" (*ἀκολουθείτω μοι*) (Matth. 16, 24. Luc. 9, 23. Marc. 8, 34.) „Wer nicht sein Kreuz nimmt und **mir nachfolget**, der ist mein nicht werth" (Matth. 10, 38.). „Wer mir dienen will, **folge mir nach**" (Joh. 12, 26.). „**Ein Beispiel** (*ὑπόδειγμα*) habe ich euch gegeben, auf dafs ihr auch thuet, **wie ich euch gethan**" (Joh. 13, 15.). „Das ist mein Gebot, dafs ihr euch einander liebet, so **wie ich euch geliebet habe**" (Joh. 15, 12.).

„**Gröfsere Liebe hat Niemand**, als die, dafs er sein Leben lasse für seine Freunde" (v. 13.). Was er daher am Schlusse seines Lebens vor Pilatus als Zweck seiner irdischen Geburt bezeichnet, geht auf sein ganzes Werk auf Erden, die göttliche Wahrheit den Menschenseelen zu vollständiger Erkenntnifs und Anschauung zu bringen. Denn er spricht: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dafs **ich die Wahrheit bezeuge**" (*ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*) (Joh. 18, 37.).

Fassen wir nun aber zusammen, was wir bis jetzt aus Christi eigenen Worten als seine Bestimmung und sein Werk auf Erden erkannt haben, so ist es diefs: 1) Gott hat ihn zur Rettung aller Menschenseelen aus der *ἀπώλεια* gesandt. 2) Er brachte diese Rettung durch die Verkündigung und Gründung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. 3) Er gründete diefs Reich durch Offenbarung Gottes und seiner selbst, indem er durch diese Erkenntnifs die *πίστις* und mit der *πίστις* die *ζωὴ αἰώνιος* den Menschenherzen mittheilte. 4) Seine wunderbare Macht über die Natur brach seinem *κήρυγμα* Bahn und zeigte äufserlich, was er den Seelen innerlich gab. 5) Sein heiliges Leben begleitete überall sein *κήρυγμα* und gab ihm erst die höchste Vollendung und Kraft. Hieraus aber ersieht man, wie ohne die Anerkennung göttlicher Autorität, Macht und Heiligkeit in der Person Jesu die ganze Idee seines Werkes zusammensinken mufs, und eine wahrhaftige *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ohne Christus als den Sohn des lebendigen Gottes, der als solcher den Mittelpunkt und Träger des ganzen Werkes bildet, nur ein leerer Schall und eine eitle Rede ist.

5) Gehen wir jedoch jetzt über zu dem Verhältnifs des Todes Jesu zu seinem ganzen Werke, als dessen nothwendigen Theil er ihn selbst gefafst hat! Bevor wir jedoch die eigenen Aussprüche Jesu darüber hören, müssen wir eine Deutung zurückweisen, welche die spätere Dogmatik dem Tode Jesu gegeben, und mit welcher man mehr oder weniger immer wieder an die Worte Jesu herantritt, um sie wohl oder übel in diesem Sinne zu deuten. So gewifs nämlich in dem Tode Jesu sein ganzes Rettungs-

und Erlösungswerk sich concentrirt, und mit Recht daher schon von den Aposteln der Accent darauf gelegt wird, so wenig stimmt doch die alt-dogmatische Fassung desselben als eines Opfers, durch welches der Zorn Gottes oder, wie die neuern Dogmatiker milder sich ausdrücken, die Strafgerechtigkeit Gottes befriedigt, und so die Liebe und Gnade Gottes dem sündigen Geschlechte wieder zugewandt oder erworben sei, mit dem bisher erkannten Werke und der klaren und bestimmten Lehre Jesu überein. Dafs jener Sinn dem Tode Jesu beizumessen*), läugnet nämlich nicht blofs der Apostel Paulus (2 Cor. 5, 19.), sondern dem widerspricht Christus selbst auf's Allerentschiedenste. Denn 1) sagt er ganz bestimmt, dafs also Gott die Welt geliebt, dafs er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben (Joh. 3, 16.), was bei der obigen Fassung des Todes Jesu ein offenbarer Widerspruch wäre; denn hätte erst der Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes befriedigt werden müssen, ehe er verzeihen konnte, so konnte es nicht schon vorher von ihm heifsen, dafs er also die Welt geliebt. Wie auch theologische Spitzfindigkeit sich abmühen mag, das alte Dogma gegen dieses Wort Christi zu schützen, Zorn und Strafgerechtigkeit, und wenn sie noch so subtil gefafst werden, stimmen mit dieser Liebe, die nichts als Gnade ist, nun und nimmermehr. Dazu kommt, dafs das ganze Werk Christi, wie wir es oben kennen gelernt, ja die ganze Bestimmung Christi, wie er sie selbst bezeichnet, Ein lautes Zeugnifs ablegt, dafs Gottes Liebe und Erbarmen die einzige Quelle unserer Rettung ist, und dafs er so gegen Sünder nicht hätte handeln können und nicht handeln dürfen, wenn Befriedigung seiner Strafgerechtigkeit erst hätte vorangehen müssen. Und das mufste sie, wenn Gott

*) Die *Confessio Augustana* sagt in dem dritten Artikel: *Christus —vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis;* und im vierten Artikel: *et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. (Edit. Hase p. 10.)*

sie überhaupt erst verlangen müfste, ehe er dem Sünder Gnade darbieten und gewähren könnte. Wann wird man doch aufhören, mit menschlichem Scharfsinn und menschlicher Weisheit alte dogmatische Satzungen zu stützen, die Christi Wort nicht vertragen und Gott selbst nur herabziehen in die Kategorie menschlicher Gerechtigkeitsbegriffe, welche selbst nicht ein Mal solche Satzung vertragen? 2) Viele wurden an Jesum gläubig und erhielten die ζωὴ αἰώνιος, und also auch Befreiung von der ewigen Strafe, die an seinen Tod noch gar nicht denken konnten und auch wirklich nicht dachten. Wie wäre das möglich gewesen, wenn eben die Hauptsache, die erst Befreiung von der Strafe bei Gott hätte bewirken müssen, noch gar nicht geschehen, also auch ein Glaube daran noch gar nicht möglich war? Und doch erklärt Christus schon vor seinem Tode, und ohne auf diesen dabei irgendwie hinzudeuten: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen" (Joh. 5, 24.). 3) Christus selbst vergiebt Einzelnen schon vor seinem Tode die Sünden, was gar keine Wahrheit gehabt, wenn sie von Gott vor dem Tode Christi nicht vergeben werden konnten, nicht hätten vergeben werden dürfen. Denn konnte Gott erst vergeben, nachdem Christi Tod ihm genuggethan, so war Christi Wort an die Sünder: „Deine Sünden sind dir vergeben" (ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου) (Matth. 9, 2. Luc. 7, 48.) nur eitel Täuschung; denn sie sollten es dann erst werden und waren es nicht. Es wäre dann höchstens eine Sündenvergebung auf Hoffnung, aber keine wirkliche gewesen. 4) Die Gleichnisse von der Sündenvergebung, nämlich vom verlorenen Sohn und vom Schalksknecht (Luc. 16, 11—32. Matth. 18, 23. 27.), schweigen vollständig von jeder Genugthuung, die erst hätte geleistet werden müssen, ehe die Vergebung erfolgt. Die Liebe und das Erbarmen allein, bei dem Vater wie bei dem Könige, sind die einzige Quelle, aus der ohne Dazwischenkunft und Genugthuung eines Dritten die Vergebung fliefst, und das ist von der al-

lerhöchsten Bedeutung. Christus hätte, wäre die Genugthuung durch seinen Tod objectiv beim Vater erst nöthig gewesen, ehe dieser den Menschen ihre Sünden vergeben konnte, durchaus davon in den Gleichnissen nicht schweigen können, nicht schweigen dürfen; denn was man auch sagen mag, diefs Schweigen zu rechtfertigen, eigentlich zu entschuldigen: es hält nichts Stich vor der gewaltigen Thatsache, dafs Christus hier die Vergebung bei Gott lehrt ohne Genugthuung, ohne Befriedigung einer strafenden Gerechtigkeit, ohne Fürbitte, ja ohne Dazwischenkunft einer einzigen Seele. 5) Christus erklärt vor seinem Tode: „Das Werk habe ich vollbracht, das du mir gegeben hast, dafs ich es thäte" (Joh. 17, 4.). Diese Worte machen Jedem, der den Versöhnungstod Christi nach der alten dogmatischen Fassung ansieht, die allergröfste Pein, und es ist interessant, zu sehen, wie man sich abmühet, den Aorist ἐτελείωσα in die Zukunft hineinzuspielen oder zu verwandeln. Denn sah Christus sein Werk schon vor seinem Tode für vollbracht an, so folgt, dafs nicht die Hauptsache des vollbrachten Werkes erst folgen sollte. Im Gegentheil, was Christus als Hauptwerk ansah, das ihm der Vater gegeben, um es zu thun, mufste bereits wirklich vollbracht sein; sonst hätte er nimmermehr sprechen können: τὸ ἔργον ἐτελείωσα. Das Bringen der Rettung durch sein κήρυγμα und die Mittheilung der ζωὴ αἰώνιος war aber, wie wir gesehen, seine wirkliche Bestimmung und sein Werk auf Erden, und diefs war bis auf sein Leiden und Sterben wirklich vollbracht. Das letztere aber verliert dadurch, dafs es der Herr hier durch das ἐτελείωσα ausschliefst, keineswegs seine hohe Wichtigkeit und Bedeutung für sein Werk. Es ist und bleibt die Krone, die dem Werke aufgesetzt oder hinzugefügt wird; nur kann die objective Wirkung auf Gott, die nach jener Versöhnungs- und Stellvertretungstheorie in dem Tode Christi liegen und das wirkliche Hauptwerk selber sein soll, nicht darin gefunden werden.

Wenn dagegen auf der andern Seite behauptet wird, Christus habe von Anfang an seinen Tod als die nothwen-

dige Folge seines Werkes vorausgesehen, der er sich nicht habe entziehen wollen, um nicht sein Werk selbst wieder zu vernichten: so verkennt diese rationalisirende Ansicht vom Tode Jesu nicht blofs den Sinn und die Bedeutung desselben, sondern auch das wahre Verhältnifs Christi zu Gott und der Welt. War Christus der Sohn Gottes, so erkannte er seinen Tod von Anfang an als mit im Plane seines Vaters liegend und als Theil seines Werkes an und bedurfte nicht erst menschlicher Berechnung, um aus den Umständen und Verhältnissen hier zu schliefsen, er könne und dürfe sich einem gewaltsamen Tode nicht entziehen. Dafs aber Christus seinen Tod wirklich so ansah, erhellt zunächst aus der Antwort, die er dem Petrus giebt, als dieser ihm einreden will, sein Tod werde nicht erfolgen; denn er sagt: „Weiche von mir, Satan! du bist mir ein Verführer; denn dir liegt **nicht Gottes**, sondern **der Menschen Sache** am Herzen" (*οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*) (Matth. 16, 23.). Hiernach hat Gott selbst das Leiden und den Tod Jesu, als in seinem Interesse liegend und seinem Reiche (*τὰ τοῦ θεοῦ*) dienend, gewollt und bestimmt, während im Gegentheil das Interesse der Menschen, wie es Petrus vertrat, keinen leidenden, sondern einen siegenden und herrschenden Messias (*τὰ τῶν ἀνθρώπων*) verlangte. Christus weifs daher nicht blofs, dafs er leiden und sterben werde, sondern er will es auch gern, er sehnt sich danach, weil er also den Willen des Vaters erfüllt; denn er sagt: „Eine Taufe habe ich zu überstehen, und wie dränget's mich, bis sie vollbracht ist!" (*καὶ πῶς συνέχομαι, ἕως οὗ τελεσθῇ*) (Luc. 12, 50.). Beim Johannes aber erklärt er geradezu: *Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου*, diesen Befehl habe ich empfangen von meinem Vater, nämlich, wie aus dem dicht Vorhergehenden hinzuzufügen: *θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ πάλιν λαβεῖν αὐτήν*, mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen (Joh. 10, 18.). Darum sieht er in seinem Tode nur die Erfüllung des längst zuvor über ihn durch den Geist Gottes Geweissagten; denn er spricht: „Der Menschensohn gehet zwar dahin (*ὑπάγει*), wie

von ihm geschrieben stehet" (Matth. 26, 24.), bei Lucas: nach der Bestimmung (*κατὰ τὸ ὡρισμένον*) (Luc. 22, 22.); ferner: „Wie aber stehet geschrieben vom Menschensohne, dafs er Vieles leiden und verschmähet werden soll?" (Marc. 9, 12.) „Siehe, wir ziehen hinauf gen Jerusalem, und es wird Alles vollendet werden (*τελεσθήσεται πάντα*), was von den Propheten geschrieben ist auf den Menschensohn" (Luc. 18, 31.). „Denn ich sage euch, dafs noch, was geschrieben stehet, mufs an mir erfüllet werden, jenes: Und zu den Übelthätern ward er gezählet; denn auch was von mir (sc. geschrieben ist), wird vollendet" (*καὶ γὰρ τὰ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει*) (Luc. 22, 37., vgl. Jes. 53, 12.). Ebenso weist er bei seiner Gefangennehmung selbst auf die Schrift hin, die erfüllt werden müsse (Matth. 26, 54. 56.), und zeigt nach seiner Auferstehung den Jüngern, wie durch sein Leiden und Sterben erfüllt sei, was die Schrift gesagt (Luc. 24, 26—27. 44—46.). Aus diesem Allem folgt, dafs er seinen Tod als längst zuvor von Gott gewollt und bestimmt (*τὸ ὡρισμένον*, s. oben) ansah, und dafs er defshalb wiederholt auf die Schrift hinwies. Wohl wendet er diese nur typisch auf sich an, allein er sieht doch in jenen Typen klar und deutlich sein Schicksal vom Geiste Gottes vorausbezeichnet, und es leidet mithin nicht den mindesten Zweifel, dafs er seinen Tod als nothwendigen Theil seines Werkes selbst, wie es Gott ihm aufgetragen, und wie es dieser längst zuvor bestimmt habe, ansah. Wie, das ist daher jetzt die Frage, wie bezeichnet er selbst nun näher den Zweck seines Todes?

Aus sämmtlichen Äufserungen Christi über die Bedeutung seines Todes geht hervor, dafs er den Zweck desselben als einen dreifachen fafste, und zwar a) in Beziehung auf Gott und sich selbst, b) in Beziehung auf seine Jünger und c) in Beziehung auf alle Menschen.

a) **In Beziehung auf Gott und sich selbst** stellt Christus seinen Tod als Verherrlichung dar, wie er denn auch sein ganzes Werk als eine Verherrlichung Got-

tes bezeichnet (Joh. 17, 4). Die Stellen aber, die davon handeln, sind folgende: „Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, auf dafs auch dein Sohn dich verherrliche" (Joh. 17, 1.). „Die Stunde ist gekommen, dafs der Menschensohn verherrlicht werde" (Joh. 12, 23.). „Nun ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm. Ist Gott verherrlicht in ihm, so wird auch Gott ihn verherrlichen in sich selbst (ἐν ἑαυτῷ), und alsbald (εὐθύς) wird er ihn verherrlichen" (Joh. 13, 31—32.). In allen diesen Stellen ist das Wort δοξάζειν gebraucht, und es frägt sich natürlich, was Christus damit meint in Beziehung auf Gott und auf sich selbst. Mit der δόξα ist nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch unläugbar die himmlische Glorie, die ewige Herrlichkeit des Himmels bezeichnet, und es kann daher δοξάζειν in Bezug auf Gott nur heifsen, ihn in seiner wahren himmlischen Herrlichkeit von den Menschen erkennen lassen, ihn in dieser offenbaren. Daher sagt Christus in Bezug auf sein ganzes Werk: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden (ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς), das Werk habe ich vollbracht, das du mir gegeben" (Joh. 17, 4.). Sowie aber Christus gerade dadurch den Vater auf Erden verherrlicht hatte, dafs er ihn in seiner Liebe, in seinem Erbarmen, in welchem er zur Rettung der Sünder den Sohn gesandt und sie zur βασιλεία τοῦ θεοῦ berufen, offenbart hatte, so sollte auch sein Tod dazu dienen, ihn in dieser Liebe, in diesem Erbarmen zu offenbaren. Denn wie schon die Sendung des Sohnes die Liebe des Vaters gezeigt (Joh. 3, 16.), so noch mehr sein Tod. Überdiefs führte derselbe den Erlöser selbst zu seiner himmlischen Verherrlichung, und da er nach dieser dann vom Himmel herab das Reich Gottes auf Erden schützen und zum Siege führen konnte, so mufste auch hiernach sein Tod zu einem δοξάζειν des Vaters auf Erden führen. Dafs aber gerade diese Frucht seines Todes vom Erlöser mit gemeint ist, zeigt sein Wort da, wo er gerade von dieser Verherrlichung spricht und sagt: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn das Waizen-

korn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht" (Joh. 12, 24.). In Beziehung auf sich selbst aber versteht er unter dem δοξάζειν die Ertheilung der himmlischen Herrlichkeit, wie er sie bei Gott gehabt, ehe denn die Welt war (Joh. 17, 5., vgl. v. 24.); sein Tod führte ihn dahin, er diente also recht eigentlich dazu, ihm die δόξα beim Vater zu verschaffen; daher sein Gebet um dieselbe kurz vor seinem Tode und das gewichtige Wort von ihm nach seiner Auferstehung: „Mufste nicht Christus solches leiden und so in seine Herrlichkeit (εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ) eingehen? (Luc. 24, 26.). Aber auch schon auf Erden diente sein Tod zu seiner δόξα; denn er spricht: „Wenn ihr erhöhet habt den Menschensohn, dann werdet ihr erkennen, dafs ich es bin und von mir selbst nichts thue, sondern, wie der Vater mich gelehrt hat, das rede ich" (Joh. 8, 28.). Also nur der Tod und natürlich die damit verbundene Auferstehung konnte zu der rechten Erkenntnifs seiner Person und seines Werkes auf Erden führen, wie er das in messianischer Ausdrucksweise auch dem Hohenrathe gegenüber mit den Worten erklärt: Von nun an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Majestät und kommen auf den Wolken des Himmels" (Matth. 26, 64.). Das ἀπ' ἄρτι hier, wofür Lucas ἀπὸ τοῦ νῦν sagt (Luc. 22, 69.), weist deutlich auf die von jetzt an anfangende Verherrlichung hin, und da auch seine Feinde sie wahrnehmen sollen, so mufs es die durch seinen Tod und seine Auferstehung offenbar werdende Hoheit und Göttlichkeit seiner Person sein. Dafs aber der Herr dabei vorzugsweise an die Ausbreitung seiner Lehre dachte, zeigt seine Erklärung an die Jünger: „Also mufste Christus leiden und von den Todten auferstehen am dritten Tage, und auf seinen Namen Bufse und Vergebung der Sünden verkündigt werden unter allen Völkern, anfangend von Jerusalem" (Luc. 24, 46—47.), wo also als Zweck und Folge seines Todes und seiner Auferstehung gerade diese Ver-

herrlichung durch Verkündigung des Heiles unter allen Völkern bezeichnet ist. Nach dem Allem war seine eigene Verherrlichung durch den Tod mit der des Vaters durch denselben so innig verbunden, dafs man wohl sieht, wie er in den oben angeführten Stellen Beides so eng mit einander verbindet, dafs Eins das Andere trägt, bedingt und zur Folge hat.

b) **Im Beziehung auf seine Jünger** erklärt er seinen Tod zunächst als Bedingung, unter der der heilige Geist zu ihnen kommen werde. Denn er spricht zu ihnen: „Es ist euch gut, **dafs ich weggehe** (ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω); denn **so ich nicht weggehe**, wird der Beistand (ὁ παράκλητος) nicht zu euch kommen; so ich aber **hingehe**, werde ich ihn zu euch senden" (Joh. 16, 7.). Diese Sendung des heiligen Geistes aber nennt er sein geistiges Wiederkommen zu ihnen und spricht daher: „Ich will euch nicht verwaiset lassen; ich komme wieder zu euch" (Joh. 14, 18.). Dieses Wiederkommen aber hängt von seinem Hingange zum Vater ab, der kraft seiner Gröfse und Erhabenheit ihn in den Zustand der höchsten Verherrlichung versetzen werde, so dafs er also auch seinen Jüngern senden könne, was er ihnen verheifsen. Das drückt der Herr mit den Worten aus: „Ihr habt gehört, dafs ich euch gesagt habe: Ich gehe hin und komme wieder zu euch. Wenn ihr mich liebtet, so hättet ihr euch gefreuet, dafs ich gesagt habe: Ich gehe zum Vater; denn der Vater ist gröfser, als ich" (Joh. 14, 28.). Man ersieht daraus, wie seine eigene Verherrlichung beim Vater auf's Innigste mit der seinen Jüngern verheifsenen Sendung des heiligen Geistes zusammenhängt. Die letztere erscheint als Folge und Wirkung der ersteren. Durch sie ward er auch in den Stand gesetzt, seine Jünger einst zu sich in die Verherrlichung zu erheben. Denn er spricht: „Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten (ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν). Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, will ich wiederkommen und euch zu mir nehmen, auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid" (Joh. 14, 2—3.). Ein anderer Zweck seines Todes

für die Jünger ist, sie durch denselben zu ihrem heiligen Amte zu weihen; denn erst sein Tod gab ihnen das heiligste und vollkommenste Zeugnifs seiner Liebe und stärkte sie, auch ihr Leben für ihn und sein heiliges Werk zu opfern. Sie wurden die Seinigen mit Leib und Seele erst durch seinen blutigen Tod, so dafs sein Blut sie gleichsam heiligte und weihete für ihren Beruf. Das spricht der Herr in den Worten aus: „Und für sie heilige ich mich, auf dafs auch sie geheiliget seien in Wahrheit" (Joh. 17,19.). Mit dem ἁγιάζω ἐμαυτόν spricht Christus die Weihe zu seinem Opfertode aus, so dafs der Sinn ist: Ich weihe, d. i. bestimme, mich jetzt zu dem heiligen Zwecke, geopfert zu werden, und zwar ὑπὲρ αὐτῶν, für sie, zu ihrem Besten, was er weiter erklärt durch den Zusatz: damit auch sie wahrhaft Geweihete (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ) sein mögen. Dafs ἐν ἀληθείᾳ hier nicht für die Wahrheit des Evangeliums zu nehmen, zeigt der fehlende Artikel (vgl. v. 17. ἐν τῇ ἀληθ.); es ist gleich dem ἀληθῶς, wie 1 Joh. 3,18. 2 Joh. v. 1. u. 3 Joh. v. 1. u. 2. (vgl. 2 Cor. 7, 14.). Gewifs dachte der Herr hierbei an das blutige Opfer, durch welches die Priester zu ihrem heiligen Amte geweihet wurden (2 Mos. 29, 1. 11—12. 15—16. 19—20.); denn selbst das vom Herrn gewählte ἁγιάζειν erinnert an das dort gebrauchte לְקַדֵּשׁ אֹתָם, sie zu heiligen, v. 1. Die hier aber vom Herrn seinem Tode zugeschriebene Bedeutung führt uns von selbst auf den Zweck, den er demselben

c) **in Beziehung auf alle Menschen** beilegt; denn auch hier giebt er ihm die Bedeutung eines Opfers, und es frägt sich nur, in welchem Sinne. Das von dem Scholastiker Anselmus von Canterbury († 1109) in seiner Schrift: *Cur deus homo* (c. 9—25.), aufgestellte Dogma, das Leiden Christi sei eine der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden der Menschen dargebrachte Genugthuung, welche von keiner andern Person, als von einem Gottmenschen, habe geleistet werden können, welches Dogma später von dem Thomas von Aquino († 1274) dahin erweitert ward, dafs der Tod Christi als Genugthuung und Opfer nicht allein hinreichend, sondern überflüssig wirksam (*superabundans*

meritum) sei, um das Menschengeschlecht von der Schuld und Strafe der Sünden und von der Gewalt des Teufels zu erlösen und ihm die Thüren des Himmels zu öffnen, hat in der katholischen wie protestantischen Theologie bekanntlich eine so bedeutende Rolle gespielt und äufsert auf die Erklärung der hierher gehörigen Aussprüche Jesu noch immer einen so unverkennbaren Einflufs, dafs es vor Allem nöthig erscheint, bei der exegetischen Auffassung der Worte des Erlösers sich dieser scholastischen Erlösungs- und Versöhnungstheorie völlig zu entschlagen. Denn nur so wird man Unbefangenheit genug behalten, die einfache Wahrheit in den Erklärungen Jesu über seinen Tod zu verstehen und sie vor jeder Beimischung menschlicher Weisheit zu bewahren. Dafs aber die Anselmische Theorie noch immer mit mehr oder weniger Modification in den Worten Christi gefunden wird, verschuldet theils die mangelnde exegetische Gründlichkeit, die bei oberflächlicher Betrachtung schon den Sinn der Worte gefunden zu haben meint, theils liegt es an dem weiten, umfassenden Sinne mancher Aussprüche Christi, der es möglich macht, die Genugthuungslehre immer wieder hineinzutragen. Lutz erklärt daher die Aussprüche Christi geradezu für so zweideutig, dafs man sich entweder denken könne, Christus habe durch sein Werk und seinen Tod zum Besten der Menschen gewirkt, d. i. zu ihrer Sündenvergebung, oder, er sei statt der Menschen, welche dem ewigen Tode verfallen gewesen, gestorben (S. 309.). Ein näheres Eingehen auf die Worte Christi wird jedoch zeigen, in wie weit diefs auf Wahrheit beruhet. Hören wir zunächst die allgemeineren Aussprüche über den Zweck seines Todes! Christus spricht bei der Einsetzung des Abendmahls: „Das ist mein Blut, das des neuen Bundes, das für Viele (*περὶ πολλῶν*) vergossen wird, zur Vergebung der Sünden" (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) (Matth. 26, 28.). Hier erklärt Christus sein Blut bestimmt für Bundesblut, דַּם־הַבְּרִית (2 Mos. 24, 8.), wodurch der neue Bund mit Gott geschlossen und besiegelt wird; er sieht seinen Tod also offenbar als ein Opfer an, das zur Einweihung des neuen Bundes gebracht wird. Das *περί*, wofür Lucas *ὑπέρ*

hat, bedeutet um, für, nicht aber anstatt, so daſs hier nicht die Stellvertretung, die durch ἀντί bezeichnet wäre, ausgedrückt ist, sondern die Worte heiſsen: um Viele, für Viele, d. i. zu ihrem Besten, zu ihrem Heile; und welches dieſs Beste, dieſs Heil sei, erklärt der Herr selbst gleich durch den Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Die Vergebung der Sünden ist also der Zweck, das Ziel, für das Christus gestorben, denn das sagt die Präposition εἰς, und diese Vergebung sollen Viele finden, denn um Viele oder für Viele ist er gestorben. Hier leuchtet nun sogleich ein, daſs die Art, wie sein Tod oder Blut diese Sündenvergebung bewirkt, vom Herrn hier noch gar nicht näher bezeichnet wird. Der Zweck des Todes liegt klar ausgesprochen vor uns; aber der innere Zusammenhang dieses Zweckes mit dem Tode ist nicht erwähnt, so daſs also hier eine Stellvertretung entschieden erst hineingetragen werden muſs, will man sie darin finden. Nur daſs in dem durch Christi Blut gestifteten und geweiheten neuen Bunde die Vergebung der Sünden wirklich zu finden sei, das spricht der Erlöser hier unzweideutig aus. Beim Lucas nun finden wir diese Äuſserung Christi über seinen Tod noch ausführlicher aufbehalten, obwohl der Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν fehlt. Es heiſst hier: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird (ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον): dieses thut zu meinem Gedächtniſs" (Luc. 22, 19.). „Dieser Kelch ist der neue Bund durch mein Blut (besiegelt) (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου), das für euch vergossen wird" (ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον) (v. 20.). Mit diesen Worten stimmen die von Paulus (1 Cor. 11, 24—25.) als Christi Worte beim Abendmahl angeführten vollkommen überein; nur daſs für das διδόμενον dort κλώμενον, gebrochen, steht. Marcus dagegen hat nur die Worte des Matthäus wiedergegeben (Marc. 14, 24.). Auch in jenen Worten beim Lucas und Paulus nun ist das Hingeben oder Brechen des Leibes und das Vergieſsen des Blutes, also der Tod Christi, als ὑπὲρ ὑμῶν bezeichnet, ohne daſs die Art und Weise, wie der Tod Christi die oben ausgesprochene Wirkung oder Folge habe, irgend wie angedeutet ist. Wohl

aber ist noch stärker hervorgehoben, dafs der neue Bund ἐν τῷ αἵματι des Erlösers, d. i. in seinem Tode, gleichsam wurzele, ja in ihm oder durch ihn erst zu Stande komme, und zwar für die, zu denen der Herr sprach (ὑπὲρ ὑμῶν), oder für die Vielen (περὶ πολλῶν), die er meint. Dieselbe Bedeutung der Sündenvergebung aber, wie sie Matthäus anführt, legt der Herr seinem Tode und der damit verbundenen Auferstehung auch in seiner Erklärung an die Jünger bei, als er nach seiner Auferstehung ihnen erschien; denn er sagt, dafs er gestorben und auferstanden sei, auf dafs auf seinen Namen Bufse und Vergebung der Sünden verkündigt werde unter allen Völkern (Luc. 24, 46—47.). Da nun diese Sündenvergebung das wahre, selige Leben bedingt und zur Folge hat, so erklärt er auch beim Johannes schon längere Zeit vor seinem Tode: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich hingeben werde für das Leben der Welt" (ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) (Joh. 6, 51.). Hier aber erkennt man recht eigentlich, dafs der Herr an eine Stellvertretung im Anselmischen Sinne gar nicht gedacht hat; denn er vergleicht seinen Leib mit einem Brote, das gegessen, sowie sein Blut mit einem Tranke, der getrunken werden soll (vgl. v. 53—55.), so dafs von ihnen die Leben gebende Kraft ausgeht; sein Tod wirkt also nicht auf Gott ein, sondern auf die Seelen der Menschen, so dafs diese dadurch, wenn sie ihn wahrhaft im Herzen tragen, zum wahren, seligen Leben (v. 56—57.) gelangen. Gerade diese Kraft seines Todes spricht er noch deutlicher in den Worten aus: „Und so wie Mose die Schlange erhöhete in der Wüste, also mufs der Menschensohn erhöhet werden (οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), auf dafs Jeder, der an ihn glaubet, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe" (Joh. 3, 14—15.). Nach dieser Vergleichung wirkt sein Tod objectiv auf die Seelen der Menschen rettend ein, jedoch nur auf solche, welche an ihn glauben. Denn ein Mal ist die Erhöhung oder Emporrichtung der Schlange Symbol der Kreuzigung Christi, sodann aber ist der auf die Schlange gerichtete Blick (4 Mos.

21, 8 ff.) Symbol des Glaubens an den Gekreuzigten, als den wahrhaftig Rettenden. Also nicht eine Genugthuung, die Gott damit geschehe, ist hier irgendwie angedeutet; denn keine Sylbe spricht davon, sondern sein Tod erscheint als die auf die Seelen wirkende, sie reinigende und heiligende Kraft, so dafs solchen Seelen die göttliche Liebe und Gnade und somit die Vergebung ihrer Sünden gewifs zu Theil wird. Nicht ein Verdienen der göttlichen Gnade von Seiten der Menschen ist damit gemeint; denn die Vergebung der Sünden ist und bleibt Gnade; aber die Gewifsheit dieser Gnade kommt Allen, die an Christum glauben, durch die Wirkung seines Todes, als des untrüglichsten Zeugnisses der unendlichen Liebe des Vaters. So also wirkt der Tod Christi Beides, die heilige Umwandlung des Herzens, als Bedingung der Gnade, und die Gewifsheit der wirklich von des Vaters Liebe empfangenen Gnade, d. i. der Vergebung der Schuld. Dafs aber der am Kreuze erhöhete Christus, also sein Tod am Kreuze, wirklich diese aus dem Verderben ziehende Kraft auf die Seelen der Menschen äufsert, sagt er noch bestimmter mit den Worten: „Und wenn ich erhöhet bin von der Erde (ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς), so werde ich Alle zu mir ziehen" (πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν) (Joh. 12, 32.). Auch hier ist mit der Erhöhung unzweifelhaft die Kreuzigung bezeichnet; denn Johannes setzt gleich hinzu: „Solches sagte er aber, andeutend, welches Todes er sterben werde" (v. 33.). Auch nennt er kurz vorher (v. 31.) seinen Tod das Gericht dieser Welt, bei dem der Fürst dieser Welt werde ausgestofsen werden, so dafs also recht eigentlich sein Tod hier als der die Gewalt des Bösen brechende Act dargestellt wird. — Ist nun bis hierher der Tod Christi weder als eine Genugthuung, noch als eine Stellvertretung von ihm selbst bezeichnet, so ist nichts desto weniger in zwei Stellen eine Stellvertretung augenscheinlich von ihm ausgesprochen; nur ist auch hier wohl darauf zu achten, in welchem Sinne. Er sagt nämlich in dem Gleichnifs vom guten Hirten: „Ich bin der gute Hirt; der gute Hirt läfst sein Leben für die Schafe" (ὑπὲρ τῶν προβάτων) (Joh. 10, 12.). Und abermals: „Und ich lasse

mein Leben für die Schafe" (ὑπὲρ τῶν πρ.) (v. 15.). Wohl könnte man auch hier sagen, ὑπέρ bedeute nur für, zum Besten, so dafs auch hier der Sinn sei: Ich lasse mein Leben zum Besten der Schafe. Allein man achte hier genauer auf den Zusammenhang und das ganze Bild. Der Herr nennt sich einen guten Hirten, der sein Leben für die Schafe läfst, wenn der Wolf kommt, der die Schafe raubt und zerstreuet (ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει τὰ πρόβατα) (v. 12.). Der gute Hirt läfst also recht eigentlich sein Leben, um das Leben der Schafe zu retten. Damit der Wolf die Schafe nicht tödte, läfst der Hirt sich lieber selbst tödten. Er giebt sein eigenes Leben anstatt des Lebens der Schafe dem Wolfe Preis. So gewifs nun aber hier eine wirkliche Stellvertretung gemeint ist, so wenig denkt der Herr hier an eine Genugthuung, die sein Tod Gott leiste; denn mit dem Wolfe (λύκος) ist doch unmöglich Gott gemeint, dem er sein Leben darbiete, um von den Schafen die Strafe abzuwenden, sondern der Wolf ist Bild des Bösen oder des Satans, also kurz des Verderbens. Diesem bietet sich Christus an der Stelle der Seinigen dar. Er übernimmt den Tod am Kreuze, anstatt dafs die Seinigen sonst, ohne diesen rettenden Tod, nicht etwa demselben Tode, sondern dem Verderben überhaupt, was der Herr durch ἁρπάζειν und σκορπίζειν ausdrückt (v. 12.), verfallen wären. Er opfert sein irdisches Leben, um den Seinen das wahre, selige Leben zu erhalten und zu gewinnen. Diese doppelte Bedeutung von Leben ist nicht etwa hineingetragen, sondern klar und bestimmt vom Herrn durch den Gebrauch der zwei verschiedenen Wörter ψυχή und ζωή ausgesprochen. Das erstere sagt er von sich (τὴν ψυχήν μου τίθημι), das zweite von den Schafen (ἵνα ζωὴν ἔχωσι). Aber auch wenn der Herr nicht diesen Unterschied ausdrücklich gemacht, so gebraucht er das Wort ψυχή selbst oft in dem doppelten Sinne: irdisches und ewiges Leben, und zwar in demselben Satze, z. B.: Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen u. s. w. (Matth. 16, 25. Luc. 17, 33. Marc. 8, 35. Matth. 10, 39. Luc. 9, 24. Joh. 12, 25.). — Die Stelle aber, welche noch deutlicher, als die eben besprochene, eine Stellvertretung in dem an-

gegebenen Sinne ausspricht, ist unstreitig diese: „Gleichwie der Menschensohn nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele" (*καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) (Matth. 20, 28.). Hier drückt das *λύτρον* sowohl, als das *ἀντί* ohne Widerrede ein wirkliches Eintreten an die Stelle Anderer, hier Vieler, aus, und von jeher haben daher die Freunde der alt-orthodoxen Ansicht sich auf diese Stelle gestützt, um ihr Dogma von der Genugthuung zu beweisen. Allein so gewifs das Erstere richtig ist, so wenig folgt das Letztere; denn auch hier wird das Bild, das der Herr gebraucht, nur halb gefafst oder gar nicht beachtet. Das Wort *λύτρον*, Lösegeld, ist offenbar ein metaphorischer Ausdruck, dem die Präposition *ἀντί* entspricht. Das Lösegeld aber tritt an die Stelle dessen, den man damit loskauft, daher hier *ἀντί*. Das Lösegeld selbst aber ist die *ψυχή*, d. i. das Leben des Erlösers; es wird hingegeben, um damit *πολλούς* loszukaufen. Es tritt somit das Leben des Erlösers an die Stelle der *πολλῶν*. Es ist zwar nicht gesagt *ἀντὶ ψυχῶν πολλῶν*, anstatt des Lebens Vieler; allein dem Sinne nach ist es dasselbe. Von wem, das ist nun die wichtige Frage, kauft der Erlöser mit seiner *ψυχή* die Vielen los? Wäre die Genugthuungslehre richtig, so müfste die Antwort nothwendig lauten: von Gott, dem mit der *ψυχή* Christi das Lösegeld gezahlt wäre, und der dafür die *πολλούς* freiliefse. Allein das ist geradezu gegen die Lehre Christi, der wohl von der *ἀπώλεια* die Menschen erlöst oder loskauft (Joh. 3, 16 ff. Luc. 19, 10. u. s. w.), aber nicht von dem eine Genugthuung fordernden, persönlichen Gott. Das Bild ist und bleibt daher vollständig dieses: Christus kauft mit seinem Leben Viele aus der *ἀπώλεια* los, indem er an ihrer Statt sein Leben hingiebt. Sie alle wären und blieben in der Gewalt der *ἀπώλεια*, wenn Christus nicht sein Leben hingegeben hätte, um ihr Leben aus der *ἀπώλεια* zu lösen oder zu retten. Diese letztere also, nicht Gott selbst, ist die personificirt gedachte böse Macht, der das *λύτρον* gezahlt wird. Der Sinn des Bildes also ist: Christus opfert sein irdisches

Leben, anstatt dafs Viele dem ewigen Verderben verfallen, in dessen Gewalt sie bereits sind. Sein Leben gilt aber nur für die als λύτρον, die an ihn glauben; daher steht nicht ἀντὶ πάντων, sondern ἀντὶ πολλῶν, womit nur alle Gläubige gemeint sind; denn obwohl Christus für Alle gestorben, so ist sein Tod doch nur für diejenigen ein wirkliches λύτρον, die sich die Kraft seines Todes durch den Glauben aneignen; daher steht hier sowohl, als Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. nur πολλῶν, nicht mit dem Artikel: τῶν πολλῶν; denn erst diefs letztere hätte, wie Röm. 5, 15. οἱ πολλοὶ zeigt, die Vielheit, d. i. Alle, bezeichnet. Auf die Gläubigen aber hat der Tod Christi, wie schon oben erwähnt, wirklich diese rettende, Leben gebende Kraft; denn er erinnert auf der einen Seite an die ἀπώλεια, in der wir rettungslos geblieben wären, wenn sich nicht Christus in den Tod dahingegeben und durch diefs Opfer seiner Liebe unsere Herzen erweicht und zu einem neuen Leben in seiner Liebe geweckt und gestärkt hätte; auf der andern Seite aber steht er als ewiges Zeugnifs der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes da, der seinen eigenen Sohn für uns dahingegeben in den Tod, um durch diese Thatsache dem gläubigen Gemüth die sicherste Bürgschaft zu geben, dafs er alle Sünden uns vergeben, alle Strafe uns erlassen und uns wahrhaftig wieder zu seinen Kindern annehmen will. Was daher der Herr in dem Gleichnifs vom verlorenen Sohne von des Vaters Liebe lehrt, dafs er den reuig und gläubig zu ihm zurückkommenden Sohn nicht zurückstöfst, nicht straft, ihm auch seine Vergebung nicht erst auf spätere Zeit, etwa nach geschehener Besserung, verheifst, sondern ihn gleich und völlig als seinen Sohn wieder an sein Herz nimmt, das erhält durch den Tod Christi am Kreuze für das zagende Herz erst die volle, ewige Kraft der Wahrheit, indem Gott hier, wie nirgends, sein ganzes Herz uns aufschliefst, so dafs auch nicht der leiseste Zweifel bleibt, dafs, wer solche Liebe zu den Sündern hat, ihnen auch alle Schuld erlassen und sie zu sich in sein seliges Reich aufnehmen werde. Es bleibt mithin der Tod Christi der Angelpunkt alles christlichen Glaubens und Hoffens, und wer

nicht an ihn glaubt, ist der Vergebung seiner Sünden nicht gewifs, ja hat sie gar nicht; denn es fehlt ihm mit der πίστις die ganze Verfassung der Seele, welche mit der Sündenvergebung nothwendig verbunden, ja ohne welche gar keine Sündenvergebung zu denken ist.

Blicken wir nun zurück auf diese dreifache Bedeutung, welche Christus seinem Tode beilegt, so erhellt auch daraus, dafs kein Mensch seinem Tode eine solche Kraft und Wirkung beimessen kann. Denn die Verherrlichung Gottes und seiner selbst in dem von Christus angegebenen Sinne, die Sendung des heiligen Geistes auf seine Jünger und das Opfer oder λύτρον, das die ἄφεσις ἁμαρτιῶν zur Folge hat, sind drei Punkte, welche den Tod Christi so hoch über den jedes Menschen erheben, dafs auch in ihm und seiner Kraft ein laut sprechendes Zeugnifs der höheren Natur und Persönlichkeit Christi vor Augen liegt.

Dasselbe gilt endlich auch von der πίστις, die er für sich von allen Menschen fordert, und wir haben darauf noch besonders unser Augenmerk zu richten.

§. 21.

III. Christi Forderung des Glaubens, an alle Menschen gerichtet.

Wohl ist im Laufe unserer Untersuchung schon öfter der Glaube berührt worden, den Christus für sich und sein Werk in Anspruch nimmt, und der als das Organ erscheint, durch welches den Seelen der Menschen das in Christo erschienene Heil zu Theil wird; allein eben darum, weil dieser Glaube als die eigentliche Seele des Christenthums zu betrachten ist, und darüber so weit auseinander gehende Ansichten herrschen, ist hier näher darauf einzugehen, um zu erkennen, was Christus selbst darunter versteht und damit von seinen Bekennern fordert.

1) Vor Allem leuchtet aus den vielfachen Äufserungen Christi über den Glauben jedem Unbefangenen die Thatsache ein, dafs Christus nicht einen Glauben an seine Lehre, d. i. an die Wahrheit und Zweckmäfsigkeit derselben, ganz abgesehen von dem, der sie verkündigte, sondern einen

Glauben an seine Person verlangt, und dafs er von diesem Glauben erst die beseligenden Wirkungen abhängig macht, die er von ihm überhaupt verheifst. Sowie den körperlich Leidenden seine Person selbst als die helfende und rettende erschien, so auch den geistig Leidenden, d. i. den geistig Armen und Hülfsbedürftigen, die ihre Sünden erkannten und nach Trost und Rettung sich sehnten. Für sie bezeichnet er sich selbst, nicht seine Lehre, als den Arzt, der für sie gekommen (Matth. 9, 12. Marc. 2, 17. Luc. 5, 31.); und wie für jene der Glaube an seine persönliche Hoheit und Macht die Bedingung der Hülfe war, so auch für diese. Was wäre auch denen, die den Schmerz der Reue fühlten, damit für Trost und Hülfe geworden, wenn Christus ihnen in seiner Lehre blofs ihre Pflichten vorgehalten? Die kannten sie längst, und eben darum fühlten sie ja gerade den Schmerz der Reue, dafs sie dieselben nicht erfüllt hatten. In der Person Christi sollten sie den rechten Helfer finden, der ihrem Mangel abhelfen, ihnen die Gewifsheit der göttlichen Gnade geben und somit neue Kraft zur Tugend einflöfsen konnte. Durch blofses Vorhalten dessen, was sie thun sollten, geschah das aber nicht, auch nicht durch das blofse Beispiel, das sie in Christo sahen. Denn wie wenig wirken Lehre und Beispiel! Sie mufsten in der Person Christi selbst die Bürgschaft finden, dafs sie von Gott empfingen, was sie bedurften, und dafs ihnen in Christo der wahrhaftige Retter ihrer Seelen erschienen sei. Darum bezeichnet sich Christus in so zahlreichen Aussprüchen als den persönlichen Retter und fordert für sich, d. i. seine eigene Person, den Glauben. Denn er spricht: „**Ich** bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater, denn durch **mich**" (Joh. 14, 6.). Hier blofs an seine Lehre und sein Beispiel zu denken und zu meinen, Christus habe metonymisch dafür seine Person gesetzt, geht aus dem einfachen Grunde nicht, dafs die Wahrheiten seiner Lehre auch schon im A. T. enthalten sind, und ein Tugendideal sich auch sonst zusammensetzen liefse, Christus also nimmermehr so apodiktisch hätte sagen können: **Niemand**, denn durch **mich**. Damit ist in Verbindung zuse-

tzen sein Wort: „Niemand kennt den Vater, denn **der Sohn**, und wem irgend **der Sohn** es offenbaren will" (Matth. 11, 27.). Hier metonymisch für Sohn Lehre zu setzen, wäre völlig widersinnig; denn die hat nicht zu wählen, wem sie etwas offenbaren will; nur wer den Sohn selbst aufnahm, d. i. an ihn glaubte, dem offenbarte er den unsichtbaren Vater. Andere Stellen der Art sind: „**Ich** werde alle zu mir ziehen" (Joh. 12, 32.). „Bleibt in **mir**, und **ich** in euch! **Ich** bin der Weinstock. Ohne **mich** könnet ihr nichts thun. Wer nicht in **mir** bleibt, der ist weggeworfen, wie eine Rebe, und verdorret" (Joh. 15, 4—6.). „**Ich** bin das Licht der Welt" (Joh. 12, 46.). „**Ich bin** das Brot des Lebens" (Joh. 6, 35.). „Ihr werdet **mich** suchen und in euren Sünden sterben" (Joh. 8, 21.). „Wer **mich** isset, wird durch **mich** leben" (Joh. 6, 57.). „Seid getrost, **ich** habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33.). „Selig ist, wer nicht an **mir** irre wird" (Matth. 11, 6.). „Wer sein Leben verliert um **meinetwillen**, der wird es erlangen" (Matth. 10, 39.). „Wenn euch nun **der Sohn** frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Joh. 8, 36.). „Wer **den Sohn** nicht ehret, ehret auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (Joh. 5, 23.). Dafs daher auch der Glaube, den er forderte, ein Glaube an seine Person war, geht unzweifelhaft aus folgenden Stellen hervor: „Das ist das Werk Gottes, dafs ihr **an den glaubt**, den er gesandt hat" (Joh. 6, 29.). „Wer **den Sohn siehet und an ihn glaubt**" (Joh. 6, 40.). „Wer **an mich glaubt**" (Joh. 7, 38. 11, 25. 26. 12, 46.). „Jeder, der **an ihn glaubt**" (Joh. 3, 15. 16. 18.). „Wenn ihr nicht **glaubt, dafs ich es bin**" (Joh. 8, 24.). „Sie haben wahrhaftig erkannt, dafs ich von dir ausgegangen bin, und **geglaubt, dafs du mich gesandt hast**" (Joh. 17, 7—8.). „Das ist das ewige Leben, dafs sie dich, den allein wahren Gott, und, **dem du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen**" (Joh. 17, 3.). Wenn nun aber Christus von dieser Erkennt-

nifs seiner Person und diesem Glauben an ihn die Rettung der Seelen und das ewige Leben abhängig macht (vgl. Joh. 3, 16. 11, 25—26. 6, 40. u. s. w.), so widerspricht dem keineswegs, dafs er nach Marc. 1, 15. aufser der Bufse nur Glauben an das Evangelium verlangt. Denn das Evangelium ist nicht, wie man oft behauptet, der Inbegriff der Lehren Christi, sondern, wie wir oben nachgewiesen haben, die Verkündigung oder frohe Botschaft von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*; an das Dasein dieser aber konnte unter den Juden selbst Niemand glauben, der nicht an die wirkliche Erscheinung und das Dasein des Messias, durch den die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* erst gegründet werden sollte, glaubte. Es steht mithin die Forderung Christi, an das Evangelium zu glauben, der Forderung, an ihn zu glauben, nicht nur nicht entgegen, sondern sie ist im Grunde dieselbe. Wer in ihm den Messias sah, der glaubte an das Evangelium, und wer an das Evangelium glaubte, der sah in ihm den Messias. Ja, es ist, wie wir oben gezeigt haben, auch für uns rein unmöglich, an die wirkliche *βασιλεία τοῦ θεοῦ* zu glauben, ohne in Christo den wirklichen Sohn Gottes anzuerkennen. Noch weniger aber widerspricht der obigen Forderung Christi die allbekannte und von den Rationalisten viel citirte Stelle: „Nicht Jeder, der zu mir saget: Herr, Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen thut meines Vaters im Himmel" (Matth. 7, 21.). Denn hier ist offenbar nicht der Glaube an Christi Person, sondern das Sagen davon dem Thun des göttlichen Willens entgegengesetzt. Wer nur Herr, Herr! sagt, d. i. mit dem Munde bekennt, dafs Christus der Herr sei, steht dem entgegen, der den Willen Gottes wirklich thut. Zu dem Willen Gottes aber gehört nach Christi ausdrücklicher Erklärung vor Allem, dafs man an ihn glaube (Joh. 6, 29. 40.). Mit diesem Glauben wird es auch erst möglich, den Willen Gottes überhaupt zu thun; denn „ohne mich," spricht Christus, „könnet ihr nichts thun" (Joh. 15, 5.). Einen anderen Beweis dafür, dafs Christus nicht auf den Glauben an seine Person den Hauptwerth lege, will man hernehmen aus der Geschichte des Zachäus,

wo Christus auf die Erklärung des Letztern, dafs er die Hälfte seiner Habe den Armen gebe und vierfältig wiedererstatte, was er durch Übervortheilung Jemandem abgenommen, erkläre: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren!" (Luc. 19, 8—9.) Hier, meint man, mache doch Christus selbst von der Handlungsweise des Zachäus das Heil abhängig. Allein man übersieht den Zusammenhang der ganzen Geschichte. Der Entschlufs des Zachäus ist Folge seines Glaubens an Christus. Er empfing ihn, heifst es schon vorher, mit Freuden (v. 6.); die Freude aber konnte nur aus der Anerkennung der Hoheit Christi entspringen, der ihn, den Sünder, der Einkehr bei ihm würdigte. Die empfangene Gnade aber wirkte in seinem Herzen den entscheidenden Entschlufs, aus dem Christus, als dem sichern Zeugnifs der durch den Glauben an ihn bewirkten Umwandlung seines ganzen Innern, das Heil erkennt und ausspricht, das ihm und seinem Hause widerfahren sei. Auch die Geschichte von der Sünderin, die Jesu Füfse salbt, und von der er erklärt: „Ihre vielen Sünden sind vergeben, weil sie viel geliebt hat" (Luc. 7, 47.), führt man zum Beweise an, dafs die Liebe und die Liebesthat, nicht der Glaube, als Grund der Sündenvergebung bezeichnet werde. Allein auch hier achtet man nicht auf den Zusammenhang. Als jenes Weib von dem Aufenthalte Jesu in dem Hause des Pharisäers Simon gehört hat, kommt sie und erweist ihm jene Liebe. Der Pharisäer ist darüber verwundert, dafs Christus das einer Sünderin gestatte, und zweifelt defshalb an seiner Prophetenwürde, die nach seiner Meinung so etwas nicht erlauben dürfe. Da erzählt ihm der Herr das Gleichnifs von den zwei Schuldnern, die ihre Schuld nicht bezahlen konnten, und denen sie von dem Gläubiger erlassen wurde. Auf die Frage des Erlösers nun, wer von den beiden Schuldnern den Gläubiger am meisten lieben werde, antwortet Simon richtig: „Der, dem er das Meiste geschenkt." Die Absicht des Erlösers ist also unverkennbar die, den Simon darauf hinzuführen, warum das Weib so grofse Liebe gegen ihn zeige, während er selbst so wenig an den Tag gelegt. Wie aber bei jenen Schuldnern

das Erlassen der Schuld voraufgegangen, und dadurch erst die dankbare Liebe hervorgerufen war, so, will Christus ihm sagen, ist es auch mit diesem Weibe. Die Erlassung grofser Schuld ruft bei ihr die grofse Liebe hervor. Gerade sie giebt Zeugnifs, dafs ihr viele Sünden vergeben sind. Das ὅτι ἠγάπησε πολύ ist also nicht Grund der Vergebung selbst, sondern Erkenntnifsgrund dafür, dafs ihr viele Sünden erlassen sind. Und diese Vergebung bekräftigt ihr der Herr nun auch ausdrücklich (v. 48.). Es geht also gerade aus dieser Erzählung recht klar das Gegentheil hervor. Der Sündenvergebung geht die Liebe nicht voran, sondern sie folgt ihr, und die Sündenvergebung hat zur Quelle den Glauben an den Erlöser; denn gerade dieser führte jene Sünderin zu seinen Füfsen.

2) Um nun aber zu erkennen, was Christus mit jenem Glauben an ihn, d. i. an seine Person, bezeichne, haben wir die Bedeutung von πίστις und πιστεύω in dem Munde Jesu selbst genauer zu erforschen. Eine sonderbare Ableitung des Wortes πίστις findet sich bei Clemens Alex., der in seinen Strom. IV. p. 531. angiebt, die πίστις sei ἡ περὶ τὸ ὂν στάσις τῆς ψυχῆς ἡμῶν. Obwohl nämlich die Sache selbst damit richtig bezeichnet wird, so wird doch Niemand diese Etymologie billigen. Dr. Schulz in seiner Lehre vom Glauben (Leipzig, 1834. S. 61.) giebt daher richtig an, dafs beide oben genannte Wörter von πείθεσθαι ausgeflossen sind, und πιστός das vermittelnde Übergangswort bilde. Dieses πιστός bezeichnet daher den, der sich überzeugen läfst, der Vertrauen hat, dann den, der des Vertrauens werth, der treu und zuverlässig ist. So gebraucht Christus das Wort ein Mal in der ersteren Bedeutung, indem er dem Thomas sagt: *Καὶ μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός* (Joh. 20, 27.); sodann aber noch häufiger in der zweiten Bedeutung; denn er bezeichnet z. B. einen δοῦλος als πιστὸς καὶ φρόνιμος (Matth. 24, 45.) und redet den Knecht im Gleichnifs also an: *Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ*, und sagt ihm: *Ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός* (Matth. 25, 21. 23.). Beim Lucas aber nennt er den οἰκονόμος so (Luc. 12, 42.) und spricht im Gleichnifs vom ungerechten Haushalter: *Ὁ*

πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστι, wo er als Gegensatz das Wort ἄδικος gebraucht (Luc. 16, 10.), dessen Bedeutung aus der Handlungsweise des Haushalters selbst hinreichend klar ist. Dieselbe Bedeutung von πιστός findet sich auch v. 11. u. 12. Das Gegentheil, ἄπιστος, bedeutet daher zunächst, wie wir oben beim Thomas gesehen, den, der sich nicht überzeugen läfst, sodann auch den, der kein Vertrauen, und zwar zu Gottes Hülfe, hat; denn der Erlöser nennt seine Jünger, als sie den Kranken nicht zu heilen vermochten: Ὦ γενεὰ ἄπιστος (Matth. 17, 17. Marc. 9, 19. Luc. 9, 41.); endlich aber bedeutet es geradezu treulos; denn der Herr sagt von dem sorglosen, ungerechten Knechte: *Καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει*, wo das Wort ἀπίστων dem vorher gebrauchten πιστός entgegengesetzt ist (Luc. 12, 46.). Ähnlich nun ist die Bedeutung des ὀλιγόπιστος, das der Herr von denen sagt, die Mangel an Vertrauen zu Gott und zu ihm haben. So weist er in der Bergpredigt hin auf die Lilien, die Gott also kleide, und sagt: *Οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;* (Matth. 6, 30.), und spricht zu seinen Jüngern, als sie sich bei dem Sturme auf dem See fürchten: *Τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι;* (Matth. 8, 26.); zum Petrus aber, der auf dem Wasser zu ihm kommt und zu sinken anfängt, sagt er: *Ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;* (Matth. 14, 31.); und endlich, als seine Jünger besorgt sind, weil sie nicht Brot mit sich genommen, erinnert er sie an die Speisung der fünftausend und viertausend Mann mit den wenigen Broten und sagt: *Τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβετε;* (Matth. 16, 8.). Aus dem Allem geht hervor, dafs die sittliche Bedeutung von Vertrauen, Zuversicht in dem Worte πιστός und seinen Zusammensetzungen vorwaltet, was für den Gebrauch des Substantivs πίστις selbst von Bedeutung ist; denn wenn der Herr damit auch ein Mal die Treue im Worthalten bezeichnet (Matth. 23, 23.), so ist doch der Begriff des Vertrauens, der guten Zuversicht der Hauptbegriff, den er damit verbindet. Das sieht man zunächst bei den Kranken, die mit diesem Vertrauen auf die Macht Christi und seinen guten Willen, ihnen zu helfen, sich ihm nahen. Sehr häufig

sagt ihnen daher Christus, indem er ihnen wirklich hilft: *Ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* (Matth. 9, 22. Marc. 5, 34. 10, 52. Luc. 7, 50. 8, 48. 17, 19. 18, 42.), oder: *Κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν* (Matth. 9, 29.), *μεγάλη σου ἡ πίστις, γενηθήτω σοι, ὡς θέλεις* (Matth. 15, 28.), *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον* (Matth. 8, 10. Luc. 7, 9.). Dieselbe Bedeutung des Vertrauens auf seine Macht liegt unstreitig in dem Worte, als er seinen Jüngern bei ihrer Furcht auf dem Meere zuruft: *Ποῦ ἐστιν ἡ πίστις ὑμῶν;* (Luc. 8, 25.), oder wie Marcus sagt: *Πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;* (Marc. 4, 40.). Daher gebraucht Christus das Wort auch da, wo er Vertrauen auf Gott und Gottes Macht damit ausdrücken will; denn er sagt da, wo er von dem Bergeversetzen spricht: *Ἔχετε πίστιν θεοῦ* (Marc. 11, 22.), *εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως* (Matth. 17, 20. Luc. 17, 6.). Er setzt hier dem *ἔχειν πίστιν* das *διακρίνεσθαι*, zweifeln, entgegen, woraus folgt, dafs er mit *πίστις* die feste, zweifellose Zuversicht auf Gottes Macht und Hülfe ausdrücken will; denn er sagt: *Ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε* u. s. w. (Matth. 21, 21.). Noch schärfer aber drückt er den Gegensatz durch das Wort *ἀπιστία* aus, wodurch er völligen Mangel, Abwesenheit des Vertrauens bezeichnet; denn er antwortet seinen Jüngern auf die Frage, warum sie einen Kranken nicht hätten heilen können: *Διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν* (Matth. 17, 20., vgl. Marc. 9, 23. 16, 14.). Gebraucht er daher das Wort *πίστις* in allgemeiner Beziehung auf sich, d. i. auf seine Person, so liegt darin vor Allem die feste, zweifellose Zuversicht, dafs er der sei, für den er sich giebt, und zugleich das sichere Vertrauen zu ihm, das daraus folgt. So sagt er: *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἄρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;* (Luc. 18, 8.), und zu Petrus, dem er seine Verläugnung vorhersagt, spricht er: *Ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου* (Luc. 22, 32.). Der Zusatz aber: *Καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου*, drückt offenbar die Rückkehr jenes Glaubens und Vertrauens zu der Hoheit, Macht und Würde des Erlösers aus.

Merkwürdig ist nun, dafs im Evangelium Johannis sich das Wort πίστις gar nicht findet; auch in seinen Briefen kommt es nur ein Mal vor (1 Joh. 5, 4.); dagegen kommt in den Worten Christi beim Johannes das Wort πιστεύω viel häufiger vor, als bei den übrigen Evangelisten, und es frägt sich: Welchen Sinn verbindet Christus damit? Da πιστεύειν dasselbe ist mit πίστιν ἔχειν, so ist die Bedeutung des Wortes nach dem Obigen eigentlich schon entschieden. Vertrauen haben, und zwar festes, zweifelloses, ist danach die Grundbedeutung, die sich überall nachweisen läfst. Nun aber drücken die Verba auf εύειν immer auch das Beständige, Berufsmäfsige, die bleibende Beschäftigung mit einer Sache aus, z. B. βασιλεύειν, κυριεύειν, δουλεύειν, προφητεύειν, ἀληθεύειν u. s. w. (s. Schulz: Lehre vom Glauben, S. 63. Anmerkung), so dafs danach πιστεύειν einen bleibenden, dauernden Gemüthszustand des festen, sichern Vertrauens bezeichnet. Vertrauen aber kann man zunächst zu der Wahrheit einer Sache, zu den Worten Jemandes haben, so dafs damit erstlich unser glauben im gewöhnlichen Sinne ausgedrückt ist. So gebraucht es Christus, als er seinen Jüngern vorhersagt, dafs es einst heifsen würde, hier oder da sei Christus, und hinzufügt: Μὴ πιστεύσητε (Matth. 24, 23. 36. Marc. 13, 21.). Er spricht ferner zum Nicodemus: Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς, ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια, πιστεύσετε; (Joh. 3, 12.). Er sagt dem Thomas, als er ihn von seiner Auferstehung überzeugt: "Ὅτι ἑώρακάς με, Θωμᾶ, πεπίστευκας, sc. dafs ich auferstanden bin (Joh. 20, 29., vgl. v. 25.). Er spricht von einem οὐ πιστεύειν Μωσῇ καὶ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν (Joh. 5, 46. 47.), von einem πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται (Luc. 24, 25.), von einem πιστεύειν τῷ Ἰωάννῃ (Matth. 21, 32., vgl. Marc. 11, 31.) und endlich von einem πιστεύειν τοῖς ἑαυτοῦ ῥήμασι (Joh. 5, 47. 4, 21. 8, 45. 46. 11, 25. 12, 47.). Der Übergang aber von dieser Bedeutung zu derjenigen, in welcher Christus das Wort πιστεύειν am häufigsten gebraucht, zeigt sich deutlich in Stellen, wie folgenden: „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters thue, so

glaubet mir nicht" (μὴ πιστεύετέ μοι) (Joh. 10, 37.). Nach v. 36. ist nämlich hier hinzuzudenken: dafs mich der Vater geheiligt und in die Welt gesandt, dafs ich der Sohn Gottes bin. Ebenso: „Wenn ich es euch sage, so glaubet ihr nicht" (οὐ μὴ πιστεύσητε) (Luc. 22, 67.). Auch hier ist aus dem Vorigen zu suppliren: dafs ich der Christus bin (v. 67.). Hier sieht man nämlich, wie das πιστεύειν noch den Sinn von glauben an die Worte Jemandes bezeichnet, zugleich aber auf den Inhalt dieser Worte, das ist hier auf Christi Person und ihre Hoheit, sich bezieht. Es tritt nämlich der Grundbegriff des Wortes, der des festen Vertrauens, der guten Zuversicht, zunächst in Beziehung auf Gott recht stark hervor; denn Christus sagt: „Alles, was ihr irgend erbitten möget im Gebete, **glaubend** (πιστεύοντες, d. i. fest vertrauend) werdet ihr's empfangen" (Matth. 21, 22.). Ferner: „Wer zu diesem Berge spricht: Hebe dich und wirf dich in's Meer, und **nicht zweifelt in seinem Herzen**, sondern **glaubt** (ἀλλὰ πιστεύσῃ, d. i. fest vertrauet), dafs das, was er sagt, geschiehet: so wird ihm werden, was er irgend spricht" (Marc. 11, 23.). Ebenso: „Wer mein Wort höret und **glaubet** dem, der mich gesandt hat (καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με, d. i. fest vertrauet), der hat das ewige Leben" (Joh. 5, 24.). Ferner: „**Vertrauet** auf Gott und auf mich **vertrauet**!" (πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε) (Joh. 14, 1.). Und abermals: „Wer an mich **glaubt** (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ), der glaubet nicht an **mich**, sondern an den, der mich gesandt hat" (Joh. 12, 44.). Auch hier ist in dem πιστεύειν offenbar der Begriff des festen Sichverlassens und Vertrauens ausgedrückt, und man sieht zugleich, wie die Präposition εἰς bestimmt die Richtung ausdrückt, die diefs Vertrauen nimmt. Ebenso ist aus den beiden zuletzt angeführten Stellen klar, dafs Christus für sich ganz dieselbe Gemüthsrichtung in Anspruch nimmt, wie für Gott. Dafs diese aber vorzugsweise ein festes Vertrauen zu seiner Macht war, zeigt sich besonders in dem Gebrauch des Wortes bei Krankenheilungen. Wie

πίστις, so kommt hier auch πιστεύω vor. So frägt er zwei Blinde, die ihn um Heilung anflehen: Πιστεύετε, ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; (Matth. 9, 28.). Hier weist das δύναμαι offenbar auf die δύναμις des Erlösers hin, auf welche Kranke und Leidende fest vertrauen sollten. Zum Jairus spricht er: Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε (Marc. 5, 36., vgl. Luc. 8, 50.). Hier wird aus dem Gegensatz mit φοβεῖσθαι klar, wie er mit dem πιστεύειν ein von aller Furcht freies, zuversichtliches Vertrauen zu seiner Macht fordert. Dieselbe Bedeutung des Wortes zeigt sich, indem er zur Martha spricht: Οὐκ εἶπόν σοι, ὅτι, ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; (Joh. 11, 40.). Wenn sie fest auf ihn und seine Macht baue, meint er, werde sie trotz dem, daſs ihr Bruder schon vier Tage im Grabe liege, seine Auferweckung sehen. Dem Vater eines kranken Sohnes, der zu ihm gesagt: „Wenn du etwas vermagst (εἴ τι δύνασαι), so hilf uns," antwortet er: Εἰ δύνασαι πιστεῦσαι, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (Marc. 9, 23.). Hier gebraucht der Herr absichtlich das von dem Bittenden gebrauchte Wort δύνασαι, um ihn auf das hinzuweisen, was in seiner, des Bittenden, Macht liege, während dann das Helfen in seiner, des Erlösers, Macht stehe. Die Worte an den Hauptmann zu Capernaum aber: Ὕπαγε, καὶ ὡς ἐπίστευσας, γενηθήτω σοι (Matth. 8, 13.), zeigen ganz besonders diese Bedeutung des πιστεύειν; denn jener Hauptmann hatte zuvor gerade sein Vertrauen zu der Macht Christi so unzweifelhaft und zuversichtlich ausgesprochen (v. 8—9.), daſs Christus selbst sich darüber wunderte (v. 10.). Aber nicht allein ein Vertrauen zu seiner Macht, sondern auch zu seiner Hoheit überhaupt drückt Christus mit dem Worte aus; denn er setzt es oft mit Worten in Verbindung, die als Object des πιστεύειν gerade seine innige Verbindung mit dem Vater, sein Ausgehen von ihm, seine göttliche Sendung, kurz seine Hoheit als Sohn Gottes enthalten. Es ist dieſs gerade ein Punkt, auf den besonders zu achten ist, da sich hieraus die Bedeutung entwickelt, die das Wort in Christi Munde am häufigsten und besonders auch da hat, wo es ohne allen Zusatz von ihm gebraucht wird. So spricht er in Be-

ziehung auf das Volk: Ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας (Joh. 11, 42.). Zu seinen Jüngern aber sagt er: Ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε, ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον (Joh. 16, 27., vgl. v. 30. u. 31.). Im Gebete aber spricht er von ihnen: Καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς, ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας (Joh. 17, 8.). Den Thomas frägt er: Οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι; (Joh. 14, 10., vgl. v. 11. c. 10, 38.). Den Verrath des Judas deutet er seinen Jüngern mit den Worten an: Ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι (Joh. 13, 19.). Hier liegt in dem ἐγώ εἰμι offenbar die Bezeichnung seiner Messiaswürde. Diese, als Object des πιστεύειν, ist auch sehr häufig aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. So bei den Worten, die er dem Nathanael sagt: Ὅτι εἶπόν σοι· εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις (Joh. 1, 51.). Hier ist aus v. 50. offenbar zu ergänzen: ὅτι εἰμὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Ebenso bei den Worten an die Juden: Εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε (Joh. 10, 25.), wo aus v. 24. zu ergänzen: ὅτι εἰμὶ ὁ Χριστός (vgl. v. 26.). Mithin bezeichnet hier πιστεύειν überall: 1) die feste, zweifellose Gewifsheit von Christi höherer Würde und Natur und 2) ein festes Bauen und Vertrauen auf diese seine Hoheit. Daher der häufige Gebrauch des die Richtung dieses Vertrauens ausdrückenden εἰς, wie ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ φῶς τοῦ κόσμου, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, εἰς ὃν ὁ πατὴρ ἀπέστειλεν (Matth. 18, 6. Marc. 9, 42. Joh. 11, 25. 26. 3, 15. 16. 18. 6, 29. 35. 40. 47. 7, 38. 9, 35. 12, 36. 46. 14, 12. 16, 7. 17, 20.). Auch aus diesen, das Ziel des festen Vertrauens ausdrückenden, Zusätzen ersieht man, wie die höhere Würde und Natur Christi gerade das Wesentliche ist, auf welches sich das πιστεύειν im Sinne Christi selbst beziehen soll. Im Herzen aber, in der καρδία (Marc. 11, 23.), ist nach seiner eigenen Erklärung der Sitz dieses zuversichtlichen Vertrauens; darauf weisen auch die Gegensätze: φοβεῖσθαι, διστάζειν, διακρίνεσθαι, ἀπιστεῖν, ἀπειθεῖν, wie sie Christus selbst gebraucht,

hin (Marc. 5, 36. 14, 31., vgl. Matth. 28, 17. — Matth. 21, 21. Marc. 11, 23. 16, 16. Joh. 3, 36., vgl. Act. 14, 2. 19, 9. 1 Petr. 2, 7. 8. 3, 1.). Daher ist, auch wo kein weiterer Zusatz zu dem *πιστεύειν* sich findet, meist immer aus dem Contexte klar, dafs Christus damit jenes feste Vertrauen des Herzens zu seiner höheren Natur und Macht bezeichnet. So sagt er z. B.: *Ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος (ὁ πατὴρ), τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε* (Joh. 5, 38.). Hier geht aus dem dicht Vorangehenden: *ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος*, klar hervor, wie das feste Vertrauen zu Christo gerade auf seiner göttlichen Sendung beruhen soll. Zu den Juden spricht er: *Πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι;* (Joh. 5, 44.), nachdem er eben (v. 43.) gesagt: *Ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου*, wo also als Object des *πιστεῦσαι* ebenfalls seine göttliche Sendung klar ist. Ferner sagt er den Juden: *Ἀλλ' εἶπον ὑμῖν, ὅτι καὶ ἑωράκατέ με, καὶ οὐ πιστεύετε* (Joh. 6, 36.). Auch hier weist das *ἑωράκατέ με* hinreichend auf das ganze Wesen, die in die Augen fallende Hoheit Christi hin, der sie dessen ungeachtet kein Vertrauen schenkten. Zu seinen Jüngern spricht er: *Ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες, οἳ οὐ πιστεύουσιν* (Joh. 6, 64.), nachdem er kurz zuvor (v. 62. u. 63.) sich als den *υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, und die Worte, die er zu ihnen rede, als *πνεῦμα καὶ ζωή* bezeichnet und damit ganz bestimmt auf seine höhere Abkunft und sein göttliches Wesen hingewiesen hatte. Auch sein tadelnder Vorwurf: *Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε* (Joh. 4, 48.), beweist, dafs das *πιστεύειν* ohne Zusatz auf seine göttliche Macht und Natur geht, deren Anerkennung man aber, was Christus hier gerade tadelt, immer nur vom Sehen der Zeichen und Wunder abhängig machte. Seinen Jüngern erklärt er, Lazarus sei wirklich gestorben, und fügt hinzu: *Καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς, ἵνα πιστεύσητε* (Joh. 11, 15.). Die Auferweckung des Lazarus nämlich, welche nun erfolgen sollte, diente augenscheinlich zur Stärkung des Vertrauens seiner Jünger auf seine göttliche Macht und Hoheit, so dafs auch hier bei dem *πιστεύειν* gerade diese Richtung des Vertrauens klar ist. Ähnliche Stellen, wo Christus zu dem

πιστεύειν nichts hinzusetzt und doch aus dem Zusammenhange sich ergiebt, dafs er damit ein festes Vertrauen zu seiner göttlichen Natur und Würde bezeichnet, sind: Joh. 14, 29. 3, 18. Marc. 16, 16. 17. Luc. 8, 12. 13. Dieser Sinn des Wortes war daher den Jüngern so tief eingeprägt, dafs sie in ihren Erzählungen von Christo das πιστεύειν fast immer in diesem Sinne gebrauchen (vgl. Joh. 4, 41. 42. 53. 9, 38. Marc. 8, 24. Joh. 1, 12. 2, 11. 23. 4, 39. 6, 30. 7, 5. 31. 39. 48. 8, 30. 31. 9, 36. 10, 42. 11, 45. 48. 12, 11. 37. u. s. w.). Nur ein Mal nimmt Christus selbst das Wort in dem Sinne von anvertrauen; denn er spricht: Τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; (Luc. 16, 11., vgl. Joh. 2, 24.); aber auch hier zeigt sich, wie der Grundbegriff des Vertrauens im Worte selbst liegt und von Christo nie aufser Acht gelassen wird.

Fassen wir diefs nun zusammen, so ergiebt sich, dafs Christus selbst mit dem Glauben an seine Person 1) eine feste, bleibende Gemüthsrichtung bezeichnet; 2) dafs dieselbe ein zweifelfreies, sicheres Bauen und Vertrauen des Herzens auf ihn ist; 3) dafs diefs Vertrauen auf der völligen Überzeugung von seiner göttlichen Macht und Hoheit beruhet. Ist diefs sicher, so folgt von selbst, dafs dieser Glaube nicht ohne gewaltige Wirkung sein kann. Er ist zugleich eine Kraft im Herzen, deren Wirkungen Christus vollkommen klar bezeichnet. Achten wir daher auch hierauf!

3) Ist das Gemüth mit so festem, zweifelfreiem Vertrauen hingerichtet auf Christus, so folgt zuerst, dafs es hinnimmt und annimmt, was von Christus ausgeht. Sein Wort gilt als das, was es wahrhaftig ist, als unmittelbarer Ausdruck ewiger, göttlicher Wahrheit, und die Seele bauet darauf im Leben, wie im Sterben. Es ist ein wirkliches πιστεύειν τοῖς ῥήμασιν αὐτοῦ (Joh. 5, 47.), d. i. ein festes Vertrauen und Sichverlassen darauf, im Herzen vorhanden, und die ganze Lehre Christi, über τὰ ἐπίγεια sowohl, wie über τὰ ἐπουράνια (Joh. 3, 12.), wird als wahrhaftige, ewig gültige Offenbarung Gottes durch den Mund seines Sohnes von der Seele aufgenommen und geglaubt,

so dafs sie über irdische und himmlische Dinge ein höheres Licht besitzt, das auf Leben und Wandel von dem entscheidendsten Einfluſs sein muſs. Darum sagt Christus, daſs der, der an ihn glaube, nicht in Finsterniſs bleibe (Joh. 12, 46.), daſs wir durch den Glauben an ihn Kinder des Lichtes werden (Joh. 12, 36.), daſs, wer ihm nachfolge, nicht in Finsterniſs bleibe, sondern das Licht des Lebens habe (Joh. 8, 12.). In allen diesen Stellen nennt sich Christus bekanntlich τὸ φῶς, τὸ φῶς τοῦ κόσμου, d. i. den Urheber der wahren religiösen und moralischen Erleuchtung der Seele, setzt aber hinzu, dafs er es nur sei παντὶ τῷ πιστεύοντι. Danach bezeichnet Christus selbst als Wirkung des Glaubens an ihn zunächst diese innere Erleuchtung, durch welche die Seele wahres Licht und wahres Leben von ihm empfängt. Da aber die Seele von Natur eine Sehnsucht nach diesem Lichte hat, wie die Pflanze nach dem Sonnenlicht, und da, so lange dieſs Bedürfniſs nicht bleibend gestillt ist, die Seele danach hungert und dürstet, wie der Körper nach leiblicher Nahrung, so sagt Christus, daſs, wer zu ihm komme und an ihn glaube, nicht hungern und nimmermehr dürsten werde (Joh. 6, 35.). Auch hier macht er das ἔρχεσθαι καὶ πιστεύειν εἰς αὐτόν zur Bedingung jener bleibenden Befriedigung der Seele, von der er an einer andern Stelle sagt, daſs sie durch ihn allein Weide finde (νομὴν εὑρήσει) (Joh. 10, 9.). In jenen metaphorischen Bezeichnungen seiner Person aber als τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, ὁ ποιμὴν ὁ καλός liegt zugleich die bestimmte Erklärung, daſs auch das heiligste Bedürfniſs der Seele, das des Herzens, durch ihn befriedigt werde. Es ist dieſs die Gewiſsheit der göttlichen Gnade und der Vergebung der Sünden, ohne welche der Mensch keinen wahren Frieden finden kann. Hier zeigt er sich vor Allem als der ἰατρὸς τῶν κακῶς ἐχόντων (Matth. 9, 12.), und wie schon bei dem leiblichen Arzte volles Vertrauen zu ihm in der Seele des Kranken herrschen muſs, so weit mehr noch bei dem Arzte der Seelen. Hier kann nur die πίστις allein helfen; sie aber bringt zuverlässig jene Gewiſsheit von der

wirklichen Sündenvergebung in das geängstete und zerschlagene Herz. Denn wohnt darin volles Vertrauen zu der göttlichen Hoheit Christi, so bauet es fest auf sein untrügliches Wort von der Liebe und Gnade des Vaters, ja mehr noch, es sieht in der Person Christi selbst die leibhaftige Bürgschaft dieser göttlichen Liebe und Vergebung, ja es hat in dem Tode und der Auferstehung Christi Gottes eigene Hand und Siegel vor Augen, dafs seine Sünden ihm wahrhaftig vergeben sind. Mit dieser Gewifsheit aber kommt Ruhe und Frieden in's Herz. Darum spricht Christus: „Ich will euch **Ruhe** schaffen," und: „ihr werdet **Ruhe** finden für eure Seelen" (*κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς* und *εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*) (Matth. 11, 28. 29.). Nicht zu übersehen aber ist, dafs in dem Voraufgehenden: *Δεῦτε πρός με, ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ*, deutlich die Forderung des Glaubens von Christus ausgesprochen ist, so dafs die *ἀνάπαυσις* durch ihn nur *τῷ πιστεύοντι* zu Theil wird. Bei seinem Abschiede von den Jüngern aber spricht er die bedeutungsvollen Worte: „Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht, wie die Welt ihn giebt, gebe ich ihn euch. Euer Herz erschrecke nicht und zage nicht!" (Joh. 14, 27.) Mit der *εἰρήνη* (שָׁלוֹם) bezeichnet der scheidende Erlöser das ganze Heil, das er den Seinen gebracht und erworben; darum erklärt er es gleich näher durch *τὴν εἰρήνην τὴν ἐμήν*, und dafs es ein inneres, ewig dauerndes Heil der Seele ist, bezeichnet er klar durch den Zusatz: *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*. Dieses Heil aber stillt, als Gewifsheit der Gnade Gottes, jede Furcht und jeden Schrecken, auch den des Abschiedes, wie hier; darum der Zusatz: *Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, μηδὲ δειλιάτω*. Den Glaubenden allein aber giebt der Herr diese *εἰρήνη*; denn er spricht diese Worte zu seinen Jüngern, von denen er selbst sagt, dafs sie seine Sendung und sein Ausgehen vom Vater erkannt und geglaubt hätten (Joh. 17, 8.). So giebt er denn auch als den Zweck seiner letzten Reden zu den Jüngern an: „Solches habe ich zu euch geredet, auf dafs ihr in mir Frieden habet. In

der Welt habt ihr Bedrängnifs; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33.). Hier achte man wohl auf die beiden Gegensätze, ἐν ἐμοί und ἐν τῷ κόσμῳ, und ferner εἰρήνην und θλῖψιν. In der Welt und in der Verbindung mit ihr hatten die Jünger Bedrängnifs zu erwarten, in ihm und in der Verbindung mit ihm aber sollten sie Frieden, d. i. inneren seligen Frieden der Seele, haben, und zwar durch die Gewifsheit des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Gnade; diese Gewifsheit aber kam daher und brachte daher den Muth und die Siegesgewifsheit in ihr eigenes Herz, dafs Christus die Welt überwunden, sein Tod also ihnen ein Mal die Gewifsheit der göttlichen Gnade gab, sodann aber auch die Zuversicht, dafs von ihm, der die Welt überwunden, ihnen auch Kraft zu ähnlichem Siege kommen werde. Darum der Zusatz: Θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. Dafs ihnen aber wirklich die Gnade und Liebe des Vaters gewifs, und zwar gerade darum gewifs sei, weil sie an den Sohn geglaubt, hatte er ihnen kurz zuvor mit den Worten gesagt: „Er selbst, der Vater, hat euch lieb, **weil ihr mich geliebt und geglaubt habt,** dafs ich von Gott ausgegangen bin" (Joh. 16, 27.). Zur Bestätigung dessen endlich, dafs Christus selbst aus dem Glauben an ihn allein die Vergebung der Sünden folgen läfst, diene noch das, was er bei seiner Erscheinung vor Damascus zum Paulus spricht. Dieser erzählt dem König Agrippa, wie Christus selbst ihn gesendet zur Bekehrung der Heiden, und führt unter andern als eigene Worte Christi an: „dafs sie (die Heiden) Vergebung der Sünden empfangen und Erbtheil unter den Heiligen **durch den Glauben an mich**" (πίστει τῇ εἰς ἐμέ) (Act. 26, 18.). Diese Vergebung der Sünden aber bezeichnet Christus häufig durch folgende Ausdrücke: nicht gerichtet werden, οὐ κρίνεσθαι (Joh. 3, 18.), nicht in's Gericht kommen, οὐκ ἔρχεσθαι εἰς κρίσιν (Joh. 5, 24.), nicht verloren gehen, οὐκ ἀπόλλυσθαι (Joh. 3, 15. 16.), gerettet werden, σωθῆναι und σωθήσεσθαι (Joh. 3, 17. Luc. 8, 12. Marc. 16, 16. Joh. 10, 9., vgl. Luc. 7, 50.), den Tod nicht sehen in

Ewigkeit, *θάνατον οὐ θεωρεῖν εἰς τὸν αἰῶνα* (Joh. 8, 51.), nicht sterben, sondern leben, *οὐκ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν* (Joh. 11, 25—26.), das ewige Leben haben, *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* (Joh. 3, 15. 16.). Es ist diefs, genau genommen, Alles erst gewisse Folge der wirklich geschehenen Sündenvergebung; dafs diese Folge aber ebenfalls an den Glauben als Bedingung geknüpft wird, bedarf kaum der Erwähnung, da Christus alle jene Verheifsungen ausdrücklich nur *τῷ πιστεύοντι* macht (s. jene Stellen). Ebenso ist bereits schon früher nachgewiesen worden, wie nur der Glaubende sich in der Gemüthsverfassung befindet, die eine Vergebung seiner Sünden möglich macht, da nur der seine Schuld Fühlende und kindlich auf des Vaters Gnade in Christo Bauende ein für diese Gnade empfängliches Herz hat, ein Herz, wie es der Vater nach Christi Wort will, um die Schuld zu vergeben. Ist aber das Herz dieser Gnade gewifs, so fühlt es eine neue, heilige Kraft des Willens in sich. Schon jede Gewifsheit, jede Entschiedenheit giebt ja dem Innern einen festeren Halt, einen höheren Aufschwung, eine entschiedenere Richtung. Ist also der Glaube an sich schon ein festes, zweifelloses Bauen und Vertrauen auf Christus, so ist schon damit der Wille für das Wort und Gebot Christi entschieden gewonnen, ja er kann nicht anders; denn festes Vertrauen erzeugt festes Wollen, sonst ist eben das Vertrauen kein festes. Dieses Wollen aber erhält noch stärkere Kraft durch die Gewalt der Liebe, welche den Willen treibt. Hängt das Herz in wirklichem Glauben an Christus, so kann es nicht anders, es mufs auch dankbare Liebe zu ihm fühlen, und diese treibt um so stärker, je gröfser sie ist. Diefs treibende Element für den Willen wird aber noch stärker, sobald durch den Glauben auch Gottes Gnade dem Herzen gewifs ist. Dann treibt für unendliche Liebe eine Dankbarkeit ohne Grenzen und erhöhet die Willenskraft zu Leistungen, die alles gewöhnliche Mafs weit übersteigen. So erzeugt der Glaube eine Kraft im Herzen, der Alles möglich wird. Darum spricht der Herr: „Alles ist möglich für den Glaubenden" (*πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*) (Marc. 9, 23.). „Wer an mich glau-

bet, der wird die Werke, die ich thue, auch thun, und gröfsere, als diese, wird er thun" (Joh. 14, 12., vgl. Marc. 16, 17. Luc. 17, 5—6.). Der tiefere Grund davon ist in den Worten enthalten: „Wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Matth. 10, 40.). Noch anschaulicher sagt diefs der Herr in dem Bilde vom Weinstock (Joh. 15, 1—7.); denn wie die Rebe aus dem Weinstock den Lebenssaft und die Lebenskraft erhält, so der Glaubende aus der Person Christi und seiner ganzen Erscheinung die höhere, göttliche Kraft zu allem Guten; und nicht blofs für sich wird er sie haben, auch für Andere und auf Andere läfst er überströmen von der Fülle der heiligen Kraft, die in ihm wohnt; denn der Herr spricht: „Wer an mich glaubt, aus defs Leibe werden, wie die Schrift gesprochen, Ströme lebendigen Wassers fliefsen" (Joh. 7, 38.). Die *ποταμοί* zeigen die reiche Fülle, das *ὕδατος ζῶντος* die wirksame, Leben gebende Kraft, und das *ἐκ τῆς κοιλίας* das Innere an, aus dem heraus jene Kraft auf Andere wirksam übergeht. Zunächst aber bewirkt jene Kraft die eigene Reinigung von Sünden; denn die durch den Glauben erzeugte Liebe treibt vor Allem zu diesem Zeugnifs ihres Daseins. „Jeglicher, der die Sünde thut," spricht der Herr, „ist der Sünde Knecht. — So euch nun der Sohn frei gemacht hat, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Joh. 8, 34. 36.). Christus aber befreiet nur durch den Glauben von der Sünde, weil dieser die Liebe und mit der Liebe die Kraft giebt, sich von der Sünde frei zu machen. Dafs aber der Glaube auch reich an guten Werken macht, das spricht Christus in den Worten aus: „Wer in mir bleibet, und ich in ihm, der bringet viele Frucht" (Joh. 15, 5.). Ja, wir können nicht in ihm und seiner Liebe, d. i. in lebendigem Glauben, bleiben, wenn wir nicht thun, was er geboten; denn er erklärt selbst: „So ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben" (Joh. 15, 10.). So erzeugt denn der Glaube im Herzen ein Leben, das die Bürgschaft seiner Unvergänglichkeit in sich selber trägt und schon hier unaus-

sprechlich beseligt. Darum nennt es Christus die ζωὴ αἰώνιος (Joh. 3, 15. 16. 6, 40. 47. 17, 2.) und erklärt mit apodiktischer Gewifsheit, dafs, wer an ihn glaube (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ), diese ζωή besitze und nimmermehr sterbe, ja leben werde, ob er gleich stürbe (Joh. 11, 25. 26. 8, 51. 10, 11.).

So geht denn aus dem Allem hervor, dafs der Glaube im Sinne Christi eine die ganze Seele durchdringende Kraft ist, die Gesinnung und Wandel heiligt und nothwendig ein Leben in Gott erzeugt, wie der gute Baum die gute Frucht (Matth. 7, 16—23.). Richtig bezeichnet ihn daher Neander auch als ein beseelendes Willensprincip, als eine praktische Lebensbestimmung (Gesch. der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Bd. 2. S. 434.). Wohl zu beachten aber ist hierbei das Gleichnifs vom Sauerteig, welchen ein Weib nahm und einknetete in drei Mafs Mehl, bis dafs Alles durchsäuert ward (Matth. 13, 33.). Haben wir nämlich gesehen, wie der Glaube an Christus Geist, Herz und Willen, also die drei Grundkräfte der ganzen Seele, durchdringt, hebt und heiligt, so sind gewifs auch die σάτα τρία vom Erlöser nicht ohne Grund gewählt, und es ist nicht blofs der gröfseren Anschaulichkeit wegen gerade diese bestimmte Zahl drei genannt. Ebenso zeigen die äufseren Heilungen, da sie Abbild dessen sind, was Christus der Seele innerlich giebt, wie die dreifache Wirkung des Glaubens auf Erkenntnifs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen sich in ihnen spiegelt. Denn die Blinden, denen er das Gesicht gab, weisen hin auf die Blindheit der Seele, die durch den Glauben an ihn das Licht der Erkenntnifs erhält; die von mancherlei Schmerzen Geplagten auf die inneren Schmerzen über die Sünde, die durch den Glauben an ihn geheilt und in Ruhe und Frieden der Seele verwandelt werden; die Lahmen und Gichtbrüchigen endlich auf die Ohnmacht des Willens, der durch den Glauben an ihn Gesundheit und Kraft zu einem neuen Wandel in Gott empfängt; die Todtenauferweckungen aber geben ein Bild, wie der Glaube an ihn überhaupt die geistig Todten zu wahrhaftigem, ewigem Leben erweckt.

Wirkt aber der Glaube an Christus auf solche Weise, so frägt sich zuletzt noch: Wie kommt er in das Herz?

4) Aus den Äufserungen Jesu den Juden gegenüber, die ihm den Glauben versagten, geht so viel mit Entschiedenheit hervor, dafs bei dem Unglauben die Schuld an dem Menschen selbst liegt, der Glaube aber dennoch ein Werk Gottes in dem Menschenherzen ist. Wie ist Beides zu vereinigen? das ist hier die Frage. Zunächst erklärt Christus, dafs Niemand zu ihm kommen könne, es sei ihm denn gegeben von seinem Vater (Joh. 6, 65.). „Alles, was mir mein Vater giebt," spricht er, „kommt zu mir" (Joh. 6, 37.). Von seinen Jüngern aber sagt er, dafs Gott sie ihm gegeben von der Welt (*ἐκ τοῦ κόσμου*) (Joh. 17, 6. 9. 11. 12.). Unstreitig ist hier das *διδόναι* von dem Hinführen der Herzen zum Glauben an ihn zu verstehen, sowie das *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν* von dem Gelangen zu diesem Glauben, und es herrscht darüber durchaus keine exegetische Verschiedenheit der Ansichten. Wie nun aber Christus dieses *διδόναι* von Seiten des Vaters versteht, erhellt aus den Worten: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, dafs der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe" (sc. zu mir) (*ἑλκύσῃ αὐτόν*) (Joh. 6, 44.). Dieses *ἑλκύειν* ist wohl zu unterscheiden von *σύρειν*; denn während das letztere durchaus ein gewaltsames Fortziehen bezeichnet, drückt das erstere nur die sanfte Gewalt des allmählichen Hinführens und Hinbringens aus. Folglich ist hier die sanfte Einwirkung Gottes auf die Seelen der Menschen bezeichnet, durch die er sie vermöge besserer Erkenntnifs und Einsicht allmählich zum Glauben an Christus hinführt. Zu dieser Einwirkung aber steht dem Herrn des Himmels und der Erde eine unendliche Menge von Mitteln und Wegen zu Gebote, die das sterbliche Auge nicht zu erkennen und zu übersehen vermag. Darum bezeichnet Christus hier auch die Art und Weise, wie das *ἑλκύειν* erfolge, nicht näher. Das aber folgt aus der Sünde, welche nach Christi eigenen Worten in dem Nichtglauben liegt (Joh. 9, 41. 16, 9.), dafs die Freiheit der menschlichen Seele durch jenes *ἑλκύειν* nicht verloren geht, wie denn auch

Gott, der die Seele geschaffen hat, gewiss auf sie wird einwirken können, ohne dass sie ihr Wesen, d. i. ihre Freiheit, dadurch verliert. Mithin ist ein Widerstreben gegen diese göttliche Einwirkung von Seiten der Menschenseele möglich, sie kann dem *ἑλκύειν* folgen oder sich ihm widersetzen, d. i. sich verhärten gegen die Eindrücke, die sie zur Erkenntniss und zum Glauben führen sollen. Darum sagt Christus ausdrücklich: „Wer vom Vater höret und lernet, kommt zu mir" (Joh. 6, 45.). Das *ἀκοῦσαι* und *μαθεῖν παρὰ τοῦ πατρός* hängt aber zusammen mit dem Sinn für göttliche Wahrheit, ja für Wahrheit überhaupt. Diesen hat nur der vollkommen, der nicht bloss Gott anerkennt, sondern auch in der Geistes- und Gemüthsverfassung ist, die für Gottes Willen, Wirkungen und Offenbarungen das Herz offen erhält. Dieses *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ*, wie es Christus nennt, spricht er den Juden ganz ab und sagt, dass sie *ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου* wären, und weil dieser ein *ψεύστης*, und keine Wahrheit in ihm sei, so glaubten sie ihm (Christo) auch nicht, da er die Wahrheit rede (Joh. 8, 44—46.). Ausdrücklich setzt er daher hinzu: „Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort: darum höret ihr nicht, weil ihr nicht von Gott seid" (v. 47.); ja selbst das *δύνασθαι ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ* ist nach v. 43. bei denen nicht vorhanden, die nicht aus Gott sind und somit jenen Sinn für Wahrheit überhaupt nicht haben. Darum erklärt auch Christus dem Pilatus, dem jener Wahrheitssinn ganz fehlt: „Wer von der Wahrheit ist, der höret meine Stimme" (Joh. 18, 37.). Hier ist *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* unzweifelhaft derjenige, dessen geistiges Lebenselement die Wahrheit ist, und das *ἀκούει μου τῆς φωνῆς* erklärt schon Euthymius Zigabenus richtig durch *πείθεταί μου τῷ λόγῳ*, d. i. hört und gehorcht meinem Worte. Blicken wir nun aber tiefer, so ist auch das *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας*, sowie das *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ*, Gottes Werk; denn er führt und leitet die Seele zu jener Geistes- und Gemüthsverfassung, wie wir sie oben bezeichnet haben. Schon das *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* weist auf eine geistige Abstammung von Gott hin, und es ist mithin Gott selbst der Vater, d. i. Urheber, eines solchen See-

lenszustandes, sofern er selbst durch seine Einwirkung die Seele in diesen Zustand versetzt und darin erhält; denn auch das Bleiben in demselben liegt in jenem εἶναι ausgedrückt. Nur wird auch hierbei das Nichtwiderstreben, das willige Folgen der menschlichen Seele vorausgesetzt. Wohl kann Gott auch den Widerstand brechen und zum Gehorsam zwingen; allein die Sünde desselben bleibt, und Gott giebt oft den Menschen zur Strafe dieser seiner Verblendung und Verstockung Preis (vgl. Joh. 12, 39—40.). Aus dem Ganzen aber folgt, dafs in dem von Christo der Welt gebrachten Heile Alles von Gott kommt, Anfang und Ende, und dafs Christus selbst sein ganzes Werk, von den ersten Anfängen desselben in jedem Menschenherzen an bis zur Vollendung des Heils in Ewigkeit, unmittelbar auf Gott zurückführt, so dafs, wer Christo nicht glaubt, Gott selbst nicht glaubt (vgl. Joh. 12, 44.) und sich durch eigene Schuld aus der göttlichen Heilsanstalt zur Rettung der Menschheit ausschliefst. Darum am Schlusse seines ganzen irdischen Wirkens das gewaltige Wort Christi: Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται (Marc. 16, 16.).

Achten wir nun auf die Resultate dieser Untersuchung über den Glauben, so geben auch sie Zeugnifs über die Person Christi. Denn da Christus den Glauben ausdrücklich für seine Person fordert, da er unter demselben das feste, zweifellose Vertrauen zu seiner höheren Macht, Natur und göttlichen Sendung versteht, da er die beseligenden Wirkungen des Glaubens gerade von diesem vollen Vertrauen zu seiner Hoheit und Göttlichkeit abhängig macht, und da er endlich die Entstehung dieses Glaubens in den einzelnen Menschenherzen als Gottes eigenes Werk bezeichnet, das mit der von Gott ihm gegebenen Bestimmung, die Seelen zu retten, im innigsten Zusammenhange steht: so folgt daraus, dafs er von seiner Person und Natur ein Bewufstsein in sich getragen, wonach er sich nicht blofs über die gesammte Menschenwelt erhaben, sondern gerade in seiner göttlichen Hoheit selbst auch die Quelle und die Bürgschaft alles Heils und aller Seligkeit für die Menschen gesehen und gefühlt hat. Es

steht mithin diese seine Forderung des Glaubens in so vollständiger Harmonie mit seinen Aussprüchen über seine Natur, seine Bestimmung und sein Werk, dafs als Totaleindruck bei jedem Unbefangenen die Gewifsheit sich geltend machen mufs: Christus war nach seinem eigenen Gefühl, nach seinem eigenen Bewufstsein, nach seinem eigenen Wort und Werk der wahrhaftige Sohn des lebendigen Gottes, d. i. er stammte wirklich seiner höheren Natur nach unmittelbar von Gott und aus einer höheren Welt, stand mit dem Vater in der innigsten und vollkommensten Wesensverbindung, brachte durch sein Leben und Wirken auf Erden der Menschenwelt wahrhaftige Rettung und trägt auf ewig gerade in der Eigenthümlichkeit seiner Person die einzige und vollkommenste Bürgschaft des durch ihn zu erlangenden ewigen Heils. Die unsterbliche Seele in uns findet also für Zeit und Ewigkeit, wie der Apostel spricht (Act. 4, 12.), in keinem Andern Heil, als in ihm.

Doch es macht sich nach dieser Darlegung noch besonders die Frage geltend: Welche Stellung nahm Christus zu den messianischen Hoffnungen und Erwartungen seiner Zeit und seines Volkes ein? Wie setzte er gerade diese zu sich selbst und seinem Werke in Beziehung? Der folgende Abschnitt möge darauf antworten!

§. 22.

IV. Christi Anwendung und Benutzung der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.

Wenn Lutz in seiner biblischen Dogmatik sagt, die Messiaserwartung bei den Juden habe wegen ihrer Allgemeinheit beim Auftreten Jesu Berücksichtigung verdient, und wer mit dem Anspruche aufgetreten, das Heil zu bringen, habe nicht an ihr vorbeigehen können (s. S. 304. u. 305.): so kann nach Jesu eigenen Aussprüchen und seinem ganzen Benehmen von einem blofsen Berücksichtigen und Nichtvorbeigehen wohl kaum die Rede sein. Christus ging vollständig auf die messianischen Hoffnungen seiner Zeitgenossen ein, ja mehr noch, er erkannte in der ganzen Messiashoff-

nung den ihm vom Vater bereiteten Weg und bezeichnete die alttestamentlichen Weissagungen ganz bestimmt als auf seine Person sich beziehend. Es ist also nicht etwas Secundäres, wie Lutz will (S. 305.), dafs er sich für den Messias erklärte, sondern es lebte von Anfang seines Wirkens an das vollständige Bewufstsein in ihm, dafs er wirklich der Verheifsene, und dafs er vom Vater dazu in die Welt gesandt sei, die göttlichen Verheifsungen zu erfüllen. Damit ist keineswegs gesagt, dafs in der Messiaserwartung, wie sie im Laufe der Zeit sich gebildet, Alles göttliche Verheifsung gewesen, und sich nicht menschlicher Irrthum mannichfacher Art damit verbunden habe; im Gegentheil, es war in ihr Vieles, was man als wesentlich ansah, thörichter Wahn, der nicht in Erfüllung gehen konnte; allein der Kern der ganzen Erwartung war durch göttliche Veranstaltung hervorgerufen, trug göttliche Wahrheit in sich und bot so nicht blofs Anknüpfungspunkte für die Lehre Jesu, sondern enthielt bereits den von Gott selbst gelegten Grund zu dem ganzen Werke seines Sohnes. Überzeugen wir uns daher: 1) wie Christus selbst sich für den Verheifsenen erklärt; 2) wie er die Weissagungen des A. T. auf sich bezieht; 3) wie er die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung in Erfüllung bringt, und 4) wie er die zu seiner Zeit gebräuchlichen messianischen Ausdrucksformen auf sich und sein Werk anwendet!

1) Schon die Namen, mit denen der Erlöser seine Person bezeichnet, und welche allgemein gebräuchliche Bezeichnungen des Messias waren, lassen keinen Zweifel darüber, dafs er sich selbst für den Erwarteten erklärt. Wir haben gesehen, was die Juden unter υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nach Daniel 7, 13. verstanden, und wie sie den Messias noch allgemeiner υἱὸς τοῦ θεοῦ nannten. Gerade diese Benennungen aber wählt der Erlöser zur Bezeichnung seiner Person am häufigsten (s. oben); ja er antwortet, wo er gefragt wird, ganz bestimmt, dafs er der Erwartete sei. So erklärt er dem Blindgeborenen auf dessen Frage: „Wer ist es (nämlich der Sohn Gottes, v. 35.), Herr, damit ich an ihn glaube?" ganz einfach: „Du hast ihn gesehen, und der

mit dir redet, der ist's" (Joh. 9, 37.). Den Juden aber, die zu ihm sagen: „Bist du der Christus, so sage es uns frei heraus!" antwortet er: „Ich habe es euch gesagt; aber ihr glaubet nicht" (Joh. 10, 25.). Der Samariterin, die zu ihm sagt: „Ich weiſs, daſs der Messias kommt, der sogenannte Christus," erklärt er: „Ich bin es, der mit dir redet" (Joh. 4, 26.). Dem Hohenpriester, der ihn bei dem lebendigen Gott beschwöret, zu sagen, ob er der Christus, der Sohn Gottes sei, erwiedert er: „Du hast es gesagt" (Matth. 26, 64.). Dem Pilatus endlich, der zu ihm sagt: „Also bist du ein König?" antwortet er: „Du sagest es; denn ich bin ein König" (Joh. 18, 37.). Gerade die zuletzt angeführte Stelle aber zeigt, wie Christus die jüdischen Bezeichnungen des Messias überhaupt auf seine Person anwendete. Nach seinen eigenen Erklärungen über seine Natur und sein Wesen war er etwas viel Höheres, als die Juden sich unter ihrem Messias dachten. Gott ging in der Erfüllung seiner Verheiſsungen weit über die menschliche Erwartung hinaus. Christus nahm daher die jüdischen Bezeichnungen für den Messias nur insofern für sich in Anspruch, als sie die Wahrheit wirklich enthielten oder doch andeuteten, legte aber in die Ausdrücke den viel tieferen Sinn, der mit seinem wahren Wesen im Einklange stand. So vor dem Pilatus mit dem βασιλεύς, als welchen die Juden ihn bezeichnet hatten (Joh. 18, 33—35.), und den sie ja auch selbst in ihrem Messias erwarteten; so vor den Juden mit dem υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 10, 36.), welche Bezeichnung sie nach der von Jesu ihnen über seine höhere Natur gegebenen Erklärung (v. 30.) sogar für eine Gotteslästerung halten (v. 33.). Während daher die Anerkennung seiner Messianität im gewöhnlichen jüdischen Sinne sowohl bei Hülfeflehenden, als beim Volke überhaupt häufig vorkommt, und man ihn deſshalb auch zum Könige machen will (Joh. 6, 15.), so ist doch die Anerkennung seines wahren Wesens und seiner göttlichen Natur erst die zweite, höhere Stufe des Glaubens an ihn und konnte nicht ohne innere, göttliche Erleuchtung entstehen. Darum sagt er dem Petrus, der ihn nicht bloſs für den Chri-

stus, sondern für den Sohn des lebendigen Gottes erklärt: „Selig bist du, Simon Bar-Jona! Denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel" (Matth. 16, 17.). Weil aber die Anerkennung des Messias in ihm nach jüdischen Begriffen immer auch leicht zu diesem höheren Glauben an ihn, als den wirklichen Sohn des lebendigen Gottes, führte, so nahm er überall auch die Benennung als Messias im jüdischen Sinne mit Billigung und Bestätigung auf (vgl. Joh. 1,50 ff. Matth. 21, 9 ff. 9, 27 ff. u. s. w.). Dafs er aber in der jüdischen Bezeichnung des Messias als Sohn David's seine höhere Natur noch nicht mit bezeichnet fand, zeigt seine Frage an die Pharisäer: „Wenn nun David ihn Herrn nennet, wie ist er denn sein Sohn?" (Matth. 22, 45.) Auf die Schrift aber, die von ihm geweissagt und also im Voraus ihn als den Erwarteten bezeichnet hatte, weist er ausdrücklich mit den Worten hin: „Selbige (die Schrift) ist es, die von mir zeuget" (Joh. 5, 39.), und von Moses spricht er: „Selbiger hat von mir geschrieben" (Joh. 5, 46.). Wenn er daher erklärt, er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (πληρῶσαι) (Matth. 5, 17.): so liegt in dem πληρῶσαι aufser dem Vervollständigen, was v. 18. und 19. und die nachfolgende Ergänzung des Gesetzes allerdings selbst bezeugt, gewifs zugleich auch der Sinn des Erfüllens, d. i. des in Erfüllung Bringens dessen, was vom Messias geweissagt war; denn ein Mal gebraucht Jesus selbst das Wort auch in diesem Sinne (Matth. 26, 54. 56.), und sodann zeigen die vorher angeführten Stellen deutlich, dafs Christus wirklich die Weissagungen des A. T. über den Messias durch seine Person erfüllt sah. Er erklärt defshalb die Zeit, in der er lebte und wirkte, für die längst ersehnte; denn er spricht: „Viele Propheten und Gerechte haben verlangt zu sehen, was ihr schauet, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört" (Matth. 13, 17. Luc. 10, 24.). Ebenso sieht er die βασιλεία τοῦ θεοῦ, auf welche die Juden so lange gehofft, mit seiner Erscheinung als wirklich eingetreten

an; denn er sagt: „So ist demnach das Reich Gottes zu euch gekommen" (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς) (Matth. 12, 28.); ferner: „Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch" (ἐντὸς ὑμῶν) (Luc. 17, 21.), und ebenso: „Von den Tagen Johannis des Täufers an bis jetzt wird das Himmelreich mit Gewalt erstrebt" (Matth. 11, 12.). Auch die Parabeln Matth. c. 13., in welchen Christus die Natur des Himmelreiches näher bezeichnet, zeigen es als das eben gestiftete und vorhandene Werk Christi, so dafs bis auf Christi Erscheinung die Zeit der Weissagung und Erwartung, mit Christi Auftreten aber die Zeit der Erfüllung angebrochen war. Das spricht er selbst mit den Worten aus: „Alle Propheten und das Gesetz haben **bis auf Johannes** geweissagt" (προεφήτευσαν) (Matth. 11, 13.). Erkannte also Christus in sich selbst vollständig den, von dem und bis auf den die Schrift geweissagt, so frägt sich nun: Wie bezog er die einzelnen Weissagungen selbst auf sich?

2) Dafs Christus in den Büchern des A. T. die wirkliche Offenbarung und das wirkliche Wort Gottes enthalten sah, spricht er in Bezug auf Sitten- und Glaubenslehre unzweideutig in folgenden Stellen aus. Den Pharisäern und Schriftgelehrten sagt er: „Warum übertretet ihr das **Gebot Gottes** (τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ)? Denn **Gott hat geboten und gesagt** (ἐνετείλατο λέγων): Ehre den Vater und die Mutter" u. s. w. (Matth. 15, 3. 4., vgl. v. 6.). Die Sadducäer aber frägt er: „Habt ihr nicht gelesen, was euch **von Gott gesagt ist**, **der da spricht** (τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος): Ich bin der Gott Abraham's?" u. s. w. (Matth. 22, 31.) Weist die erste Stelle auf ein Sittengebot hin, so die zweite auf eine Glaubenslehre; denn Christus folgert aus ihr die Unsterblichkeit und Auferstehung der Todten. Dafs aber Christus in jenen Aussprüchen nicht etwa blofs den Glaubensansichten jener Secten oder seiner Volksgenossen überhaupt sich accommodirt habe, zeigt die ganze Art und Weise, wie er das A. T. citirt, wobei sich jedem Unbefangenen die Überzeugung aufdrängt, dafs er in dem klaren und festen Bewufstsein

lebte und webte, das A. T. enthalte die göttliche Hinweisung auf ihn und die bestimmte Weissagung seiner eigenen Erscheinung. Wie er aber diese durch göttliche Einwirkung im A. T. vorherverkündigt sah, zeigt seine Äufserung über den David, von dem er den Pharisäern gegenüber über Ps. 110, 1. sagt: „Wie nun nennet ihn (den Christus) David **im Geiste** Herrn?" (Matth. 22, 43. Luc. 20, 41—43.) Diefs *ἐν πνεύματι* heifst nach unbefangener Erklärung offenbar: im Geiste oder durch den Geist Gottes, *impulsu spiritus sancti*, und somit haben wir Licht über die Art und Weise, wie Christus über sich selbst im A. T. geredet sah. Die Verfasser der alttestamentlichen Schriften hatten *ἐν πνεύματι* von ihm geredet; der nächste und natürliche Sinn ihrer Worte, wie ihn ihre Zeitgenossen auffafsten und nicht anders auffassen konnten, war nicht immer der, den der göttliche Geist mit in die Worte gelegt, und der erst bei der Erscheinung Christi selbst verstanden werden konnte. Daher die nicht wegzuläugnende Thatsache, dafs Christus häufig Stellen des A. T. auf sich anwendet, ja über sich ausgesprochen erklärt, die ihrem nächsten Sinne nach unmöglich auf ihn gehen konnten. Es beruhet demnach die typische Anwendung alttestamentlicher Aussprüche von Seiten Christi auf dem tieferen Grunde, dafs die Verfasser zugleich *ἐν πνεύματι* geredet haben, und dafs sie selbst den Sinn dieses *πνεῦμα* nicht immer verstanden, da er erst klar werden konnte und sollte, nachdem derjenige wirklich erschienen war, von dem das göttliche *πνεῦμα* geredet. Wir sind hier auf einen Punkt gekommen, der bei der Beurtheilung der Citationsweise Christi aus dem A. T. von der wesentlichsten Bedeutung ist. Gewöhnlich erklärt man die Art, wie Christus alttestamentliche Stellen auf sich anwendet, für die zu seiner Zeit allgemein gebräuchliche allegorische Interpretation, die namentlich die Pharisäer in ausgedehnter Weise sich gestatteten, oder man sieht im Gegentheil, wie Hengstenberg, in den aus dem A. T. citirten Stellen Weissagungen, welche schon ihre Verfasser mit vollem Bewufstsein von dem Messias ausgesprochen hätten. Dafs diefs Letztere nicht der Fall ist, zeigt klar und unwiderleglich fast über-

all der Zusammenhang, in dem jene Stellen vorkommen, oder man mufs absichtlich die Augen schliefsen, um nicht zu sehen, was in die Augen springt. Dagegen ist auf der andern Seite ebenso gewifs, dafs Christus sich nimmermehr einer typischen oder allegorischen Erklärungsweise bedient haben könnte, wenn er nicht Wahrheit darin gesehen. Er tritt überall der pharisäischen Lehr- und Handlungsweise auf's Entschiedenste entgegen, und bei seinem klaren und sichern Blick, mit dem er überall die Wahrheit erkannte und geltend machte, sowie bei seinem offen daliegenden Charakter, der allen Schein und alle Täuschung zurückwies, hätte er nicht nach einem Scheine haschen können, der durch und durch trügerisch gewesen. Er mufste also nothwendig in den alttestamentlichen, von ihm citirten Stellen neben dem nächsten oder Wortsinne, den der Zusammenhang fordert, einen wirklich auf ihn bezüglichen tieferen Sinn erblicken, den er aufschliefst und geltend macht, und den er einfach durch jenes *ἐν πνεύματι* erklärt. So bezieht er, was in der oben angeführten Stelle von dem jüdischen Könige, nach Ewald und den bewährtesten Auslegern von David, gesagt war, auf sich, indem er in den Worten: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde mache zum Schemel deiner Füfse" (Matth. 22, 44., vgl. Psalm 110, 1.), seine eigene Hoheit und Würde bezeichnet sieht. Nach der allgemein anerkannten Auslegung glaubte man nämlich, wie auch die Überschrift zeigt, der Psalm sei von David, und diese Auslegung wird vom Erlöser, den Pharisäern gegenüber, benutzt, um ihnen aus ihrer eigenen theologischen Überzeugung heraus die Ahnung seiner göttlichen Hoheit und Würde zu geben. Ein kritisches Urtheil, dafs der Psalm wirklich von David sei, kann und will hier unmöglich der Erlöser geben; denn seine Tendenz geht offenbar dahin, in den aus dem Psalm angeführten Worten zu zeigen, wie hoch erhaben schon im A. T. der Messias vom göttlichen Geiste bezeichnet werde, und wie der Ausdruck: Sohn David's, für ihn in dieser Beziehung gar nicht genüge. Ebenso erkennt er in den Worten von Psalm 118,

22: „Der Stein, den die Bauleute verworfen, der ist geworden zum Eckstein; vom Herrn ist diefs geschehen, und wunderbar ist's in unsern Augen" (Matth. 21, 42. Marc. 12, 10. Luc. 20, 17—18.), sein eigenes Schicksal und seine Bestimmung vom göttlichen Geiste vorherverkündigt, wiewohl nach ihrem nächsten und historischen Sinne die Worte entweder auf einen siegreich heimkehrenden israelitischen Feldherrn oder König, oder auf das Volk Israel selbst gehen (s. ob. S. 169—171. u. Ewald u. de Wette, auch Meyer in seinem Commentar). In der Synagoge zu Nazareth aber bezieht er die Worte aus dem Jesaias (c. 61, 1—2.), womit der Prophet zunächst sich selbst bezeichnet, ausdrücklich auf sich, und zwar zum Theil eigentlich, zum Theil allegorisch; denn die Worte lauten: „Der Geist des Herrn ist auf mir; defswegen salbte er mich, frohe Botschaft zu bringen den Elenden, sandte mich, zu heilen die Herz-Verwundeten, den Gefangenen Freiheit zu verkünden und den Blinden das Gesicht, die Gedrückten in Freiheit zu setzen, zu verkünden ein Gnadenjahr Jehova's" (Luc. 4, 18—19.). Der Zusatz: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren" (v. 21.), läfst keinen Zweifel, wie Christus in diesen Worten seine eigene Person bezeichnet sah.

Auch die einzelnen Ereignisse seines Lebens und Wirkens sieht er vom göttlichen Geiste vorherverkündigt. So a) in Beziehung auf sein Werk. In Johannes dem Täufer sieht er den von Maleachi (c. 3, 1.) vorherverkündigten Boten Gottes, den Elias; denn er erklärt: „Dieser ist es, von welchem geschrieben stehet: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der dir den Weg bereiten wird vor dir her" (Matth. 11, 10. Luc. 7, 27.). Hier erkennt man vorzugsweise, wie der Erlöser das A. T. typisch benutzt; denn jener Bote ist nach Maleachi (c. 4, 5.) der wirkliche Prophet Elias, und jene Worte spricht Jehova, der selbst erscheinen will, also: „Siehe, ich sende meinen Boten, dafs er den Weg bereite vor mir her." Der Erlöser wendet also jene Worte frei

auf sich so an, dafs er sie als Anrede Gottes an ihn, den Messias, fafst. Ebenso erklärt er ausdrücklich vom Johannes, er sei der Elias, welcher habe kommen sollen, und setzt hinzu: „Sie haben ihm gethan, was ihnen gut däuchte, sowie von ihm geschrieben stehet" (Marc. 9, 13.). Nun aber steht vom Johannes selbst im A. T. nichts, und es können vom Erlöser hier nur die Leiden der Propheten oder Frommen überhaupt gemeint sein, deren Schicksal auch Johannes der Täufer theilte. In der Antwort aber, die Christus demselben auf seine Anfrage, ob er der Erwartete sei, geben läfst, wendet er die Worte des Jesaias (c. 35, 5—6. u. c. 61, 1.) frei auf sich an. Was dort von der Freude bei der verheifsenen Rückkehr aus dem Exil gesagt wird, und was der Prophet von seiner eigenen Wirksamkeit spricht, das sieht der Erlöser durch sich und seine Thaten jetzt wirklich erfüllt (Matth. 11, 5.). Auf das heuchlerische Wesen der Pharisäer aber wendet er an, was Jesaias von den Gottlosen und Frevlern seiner Zeit gesagt (Jes. 29, 13.); denn er spricht: „Ihr Heuchler, trefflich hat von euch Jesaias **prophezeiet**, der da sagt: Es nahet mir diefs Volk mit seinem Munde und ehret mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist fern von mir. Vergeblich dienen sie mir, indem sie Lehren geben, Menschengebote" (Matth. 15, 7—9. Luc. 11, 39 ff. Marc. 5, 5—7.). Ebenso sieht er in dem, was dem Jesaias bei seiner Berufung zum Propheten von Gott gesagt wird, dafs das Volk ihn hören, aber nicht verstehen solle (Jes. 6, 9—10.), eine Weissagung, die jetzt an dem jüdischen Volke erfüllt werde; denn er sagt: „Und es wird an ihnen die **Prophezeiung des Jesaias erfüllt**, die da sagt: Hören sollt ihr, aber nicht verstehen" u. s. w. (Matth. 13, 14—15. Marc. 4, 12.). Auf die jedoch, die durch Gott selbst zum Glauben an ihn geführt wurden, wendet er an, was beim Jesaias von der glücklichen Zeit der Rückkehr in Bezug auf Alle im Volke verheifsen wird, nämlich: „Alle deine Söhne sollen Jünger Jehova's sein, und grofs deiner Söhne Glück" (Jes. 54, 13.), indem er also spricht: „Es stehet geschrieben in den Pro-

pheten: Und sie werden Alle von Gott belehret sein" (διδακτοὶ τοῦ θεοῦ, was dem hebräischen Substantiv לִמּוּדֵי יְהוָֹה entspricht) (Joh. 6, 45.). Noch überzeugender aber, wie er das A. T. durchaus frei und typisch benutzt, ist die Stelle, wo er spricht: „Wer an mich glaubt, aus defs Leibe werden, wie die Schrift gesprochen, Ströme lebendigen Wassers fliefsen" (Joh. 7, 38.). Denn eigentlich und wörtlich findet sich diese Stelle nirgends im A. T., und nur Ähnliches ist enthalten in dem Bilde von der Bewässerung des durstigen Landes zur messianischen Zeit (Jes. 44, 3.), von dem Volke Israel, das wie ein gewässerter Garten und eine Wasserquelle sein werde (Jes. 58, 11.), von der Erkenntnifs Jehova's, wovon das Land voll sein werde, wie Wasser das Meer bedecken (Jes. 11, 9.), und von dem lebendigen Wasser, das aus Jerusalem ausgehen werde (Zach. 14, 8.). Hierher gehört ferner die typische Benutzung des Manna in der Wüste (Joh. 6, 32 ff.) und der Schlange, die Moses erhöhet (Joh. 3, 14. 12, 32.). Endlich aber spricht der Herr bei der Tempelreinigung die Worte: „Es stehet geschrieben: Mein Haus wird ein Bethaus genannt werden, und ihr habt es zu einer Räuberhöhle (σπήλαιον λῃστῶν) gemacht" (Matth. 21, 13. Marc 11, 17. Luc. 19, 46.). Hier ist die erste Hälfte des Citates aus Jes. 56, 7., wo sich zu Bethaus noch der Zusatz לְכָל־הָעַמִּים, für alle Völker, findet; die zweite Hälfte dagegen ist aus Jerem. 7, 11., wo der Satz gang anders und zwar in Frageform also lautet: „Ist denn eine Räuberhöhle diefs Haus?" (הַמְעָרַת פָּרִצִים הָיָה הַבַּיִת הַזֶּה).

b) Auch in Beziehung auf sein Schicksal führt der Herr Stellen des A. T. an. So wendet er David's Klage über seine Feinde (Ps. 35, 19. 69, 5.) also als Weissagung seines Schicksals auf sich an: „Aber es mufste das Wort erfüllet werden, das in ihrem Gesetze geschrieben stehet: Sie haben mich ohne Ursach gehasset" (Joh. 15, 25.). Das im Grundtext stehende Participium שֹׂנְאַי, das die LXX. durch οἱ μισοῦντές με wiedergeben, ist hier frei durch das Verbum

finitum ἐμίσησάν με ausgedrückt, weil das Citat in einem vollständigen Satze mitgetheilt wird. In Bezug auf das Irrewerden und die Flucht seiner Jünger aber bei seiner Gefangennehmung spricht der Herr: „Ihr alle werdet mir abtrünnig werden (σκανδαλισθήσεσθε) in dieser Nacht; denn es stehet geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen, und es werden sich zerstreuen die Schafe der Heerde" (Matth. 26, 31. Marc. 14, 27.). Beim Zacharias aber, aus dem diese Stelle entnommen (c. 13, 7.), sind jene Worte ursprünglich eine Aufforderung an das Schwert: „Auf, Schwert! schlage den Hirten, dafs sich zerstreue die Heerde!" und enthalten die Drohung Jehova's, dafs er den König strafen und sein Volk zerstreuen werde. Auf den Verrath des Judas wendet der Herr die Klage des David an, dafs selbst sein Freund (Ahitophel) gegen ihn als Verräther handle (Ps. 41, 10.), indem er spricht: „Es mufs die Schrift erfüllet werden: Der mit mir das Brot isset, hat seine Ferse wider mich aufgehoben" (Joh. 13, 18.). Auch hier weichen die Worte von dem Grundtexte insofern ab, als für אוֹכֵל לַחְמִי, wofür die LXX. ὁ ἐσθίων ἄρτους μου haben, gesetzt ist: ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον. Ebenso frei, und zwar in der Wortverbindung, ist die Anführung der Stelle aus Jes. 53, 12., worin der Erlöser ebenfalls sein eigenes Schicksal geweissagt sieht, und die er also anführt: „Denn ich sage euch, dafs, was noch geschrieben stehet, mufs an mir erfüllet werden, jenes: Zu den Übelthätern ward er gezählet" (Luc. 22, 37.). Im Hebräischen nämlich erscheint dieser Satz als Nebensatz also: „Mit Helden soll er Beute theilen dafür, dafs er in den Tod hingab sein Leben und zu Übelthätern gezählet ward." Am Kreuze selbst endlich drückt der Herr bei augenblicklicher Überwältigung vom höchsten Schmerze sein Gefühl mit den Worten des Ps. 22. v. 2. aus, wo dasselbe Gefühl aus der Seele des David spricht: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" (Matth. 27, 46. Marc. 15, 34.)

Andere Stellen, in denen der Herr das A. T. citirt,

finden sich zwar noch oft; allein er führt dieselben nicht als Weissagungen auf seine Person und sein Schicksal an, sondern erweist aus denselben irgend eine religiöse oder sittliche Wahrheit (s. Matth. 4, 4. nach 5 Mos. 8, 3. — Matth. 4, 7. nach 5 Mos. 6, 16. — Matth. 4, 10. nach 5 Mos. 6, 13. — Matth. 5, 21. nach 2 Mos. 20, 13. — Matth. 5, 27. nach 2 Mos. 20, 14. — Matth. 5, 31. nach 5 Mos. 24, 1—4. — Matth. 5, 33. nach 2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12. und 4 Mos. 30, 3. 5 Mos. 23, 21. — Matth. 5, 38. nach 2 Mos. 21, 24. — Matth. 5, 43. nach 3 Mos. 19, 18. — Matth. 9, 13. nach Hos. 6, 6. — Matth. 15, 4. nach 2 Mos. 20, 12. 21, 17. Matth. 22, 37 ff. nach 5 Mos. 6, 5. und 3 Mos. 19, 18. — Joh. 10, 34. nach Ps. 82, 6.). Auch hier findet sich neben der vollkommensten Anerkennung und Bestätigung der göttlichen Offenbarung im A. T. durchaus dieselbe Erscheinung, dafs nämlich der Herr die Worte des A. T. durchaus frei anführt und verbindet, und wenn auch der Gebrauch der LXX., nach denen die Worte meist überall angeführt sind, auf Rechnung der Referenten zu setzen, die in griechischer Sprache wiedergeben, was der Herr in syro-chaldäischer gesprochen: so ist die Verbindung der Worte, sowie ihre Anwendung, doch durch den Zusammenhang der Rede des Herrn selbst gegeben, und wir können nicht zweifeln, dafs er selbst gerade so das A. T. angesehen und benutzt hat, wie wir es von ihm berichtet finden. Danach aber ist, wie die vorgelegten Beweise darthun, diese Anwendung alttestamentlicher Stellen auf seine Person und sein Werk: 1) eine typische, 2) eine durch den Geist Gottes, der darin redet, gerechtfertigte, 3) eine in einzelnen Worten und Ausdrücken durchaus freie. Diese Freiheit aber konnte sich der Herr darum gestatten, weil er selbst am besten wufste, inwiefern überall von ihm *ἐν πνεύματι* gesagt war, was im A. T. überhaupt gesagt ist.

3) Wir kommen hiernach zu der wichtigen Frage, **wie Christus die messianische Hoffnung seines Volkes überhaupt durch seine Person und sein Werk in Erfüllung brachte.** Nach der früher gegebenen Darstellung jener Hoffnung zu Christi Zeit ist es un-

zweifelhaft, dafs die ganze messianische Erwartung unter den Juden durch göttliche Leitung sich bereits auf die Person des Messias concentrirt hatte, und dafs man sich diese schon weit über jede menschliche Persönlichkeit erhaben dachte. Jetzt, da die Zeit erfüllet war, erschien Christus und war in der That und Wahrheit mehr noch, als die kühnste Erwartung geahnet hatte. Der Ausdruck: Sohn Gottes, hatte bei ihm einen Sinn und eine Wahrheit, wie sie die höchste Vorstellung von der Würde und Hoheit des Messias nicht erreicht hatte. Die oben gegebene Darstellung dessen, was Christus nach seinen eigenen Worten war, dient zum Beweise. Man erwartete einen König in ihm: er war es, aber von einem höheren, himmlischen Reiche, einem Reiche, das nicht von dieser Welt ist. Man erwartete einen Propheten in ihm: er war mehr, als das; er verkündete himmlische Dinge, die er selbst gesehen und gehört hatte, er war selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben. Man erwartete einen Hohenpriester in ihm, der dem Volke Sündenvergebung verschaffe: er war es und brachte sie, aber nicht dem jüdischen Volke allein, sondern der ganzen Welt, und zwar durch sein Blut. Dachte man sich aber alle Glückseligkeit der messianischen Zeit von der Person des Messias ausgehend und von ihm bewirkt: so war er selbst, d. i. seine eigene göttliche Persönlichkeit, der Quell alles Heils und aller Seligkeit, und zwar für alle Menschen und in alle Ewigkeit.

a) In die Erwartung der βασιλεία τοῦ θεοῦ eingehend, stiftete er eine solche für Erde und Himmel, also in einem weit umfassenderen, höheren Sinne, als seine Zeitgenossen und das jüdische Volk überhaupt sie je geahnet hatten (s. oben.). Alles, was man sonst immer damit in Verbindung gedacht: Rückkehr der Gefangenen und Zerstreuten, Sieg über die Feinde des Volkes, Herstellung des Staates, äufseres Glück und irdische Herrlichkeit, Alles das sank als irdisch und zeitlich vor der göttlichen Hoheit einer wahrhaftigen βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Hier ging die Hoffnung auf ein Reich Gottes in Erfüllung, wie es die Propheten in dem höchsten Aufschwunge ihrer Begeisterung nur un-

vollkommen geahnet und geweissagt hatten; denn mit dem Reiche der Tugend und Gottesfurcht, das sie als das messianische verkündet, war irdische Natur und irdische Herrlichkeit noch immer verbunden; als ein über das Grab hinausreichendes, als ein in einer andern Welt, im Himmel, zu vollendendes hatte es, wie wir uns überzeugt haben, noch keiner erkannt und geschauet. Zur Zeit Christi selbst aber waren die Hoffnungen auf dieses Reich so vorwiegend irdischer Natur, dafs wir uns jeder weiteren Bemerkung darüber füglich enthalten können. Wie aber der Herr gerade diese zu seiner Zeit herrschende Ansicht von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* benutzte, um die doppelte Vorstellung von einem auf Erden durch ihn zu stiftenden und doch zugleich in einer andern Welt auf ewig fortdauernden und verherrlichten Reiche Gottes den menschlichen Herzen nahe zu bringen, ist bereits oben bei dem Werke Christi selbst nachgewiesen. Was an irdischem Glanze und irdischer Herrlichkeit vom messianischen Reiche erwartet wurde, sehen wir den Herrn auf die zukünftige, d. i. himmlische, Verklärung seines Reiches übertragen. Denn dort, im Himmel, sollen die Gerechten leuchten wie die Sonne (Matth. 13, 43.), sollen sie seine Herrlichkeit schauen (Joh. 17, 24.), sollen sie über Vieles gesetzt werden (Matth. 25, 21. 23.), sollen sie kommen vom Aufgang und Untergang, von Norden und Süden und zu Tische sitzen im Reiche Gottes (Luc. 13, 29. Matth. 8, 11.). Was aber die Bedingung der Theilnahme an diesem Reiche betrifft, so geht der Herr zurück zu dem, was bereits die Propheten, namentlich Jeremias und Ezechiel, als Bedingung für das Kommen des Reiches Gottes verkündigt hatten, das ist die Bufse. Wohl hatte dieselbe auch Johannes der Täufer als Vorbereitung auf die Ankunft des Messias verkündigt, wohl hielt man sie im Volke allgemein für dringend nöthig, um sich auf die grofse Zeit würdig vorzubereiten (s. oben); allein die tiefe Wahrheit, dafs nur der Geist Gottes die wahre Umkehr zu Gott, die völlige Umwandlung des Herzens bewirken könne, hatten nur die oben genannten Propheten verkündet. Der Herr geht noch weiter, als sie; nicht blofs ein neues Herz, nein, ein ganz neuer

Mensch, eine neue Geburt mufs durch den Geist Gottes entstehen, so Jemand eingehen will in das Reich Gottes (Joh. 3, 3—8.).

b) Blicken wir nun auf das, was man vorzugsweise als das geistige Werk des Messias ansah, Wiederherstellung und Verbesserung der Religion, Ausbreitung derselben über alle Völker, Sittenreinigung und Bewirkung der Sündenvergebung: so leuchtet ein, wie Christus auch diese Erwartungen in einem weit höheren, umfassenderen Sinne durch sein Werk in Erfüllung brachte, als das jüdische Volk es ahnete. Nicht blofs von pharisäischen Satzungen die Religion Jehova's reinigend und das Sittengesetz, wie wir namentlich in der Bergpredigt sehen, vervollkommnend und veredelnd, brachte er vielmehr die reinste und vollkommenste Erkenntnifs des *μόνος ἀληθινὸς θεός*, d. i. seines Wesens, seines Waltens und Wirkens und seines ewigen Rathschlusses zum Heile der Menschheit. Und mit dieser Erkenntnifs die seines eigenen göttlichen Wesens und seiner Bestimmung auf Erden aufschliefsend und gebend, erklärte er diese doppelte Erkenntnifs für die *ζωὴ αἰώνιος* (Joh. 17, 3.), da durch sie allein der die Seele rettende Glaube und mit ihm das neue heilige und selige Leben in's Herz kommt. Und diese Erkenntnifs und dieses Heil brachte er für alle Völker auf Erden; darum trug er seinen Jüngern auf: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker!" (Marc. 16, 15. Matth. 28, 19.) Darum trug er die messianische Erwartung von dem Weltreich der Juden über auf sein ewiges Reich mit den Worten: „Es wird Eine Heerde und Ein Hirte werden!" (Joh. 10, 16.) Die von ihm erwartete Sittenreinigung aber bestand nicht blofs in der vollkommeneren Offenbarung des göttlichen Willens und in der Zurückweisung aller pharisäischen Heuchelei und alles äufseren Scheins von Frömmigkeit, sondern er brachte durch den Glauben an ihn in die Seelen selbst ein neues Element, eine göttliche Lebenskraft, die zu einem sittlich-reinen Leben unablässig drängt und treibt, und stellte in seinem eigenen göttlich-reinen Leben für alle Geschlechter und Zeiten ein unerreichbares Muster auf, an dem jeder Einzelne seine Sitt-

lichkeit und Tugend in jedem Augenblick zu messen im Stande ist. Wie innig das Alles aber mit der durch ihn zu Stande gebrachten Sündenvergebung, d. i. der Versöhnung mit Gott, zusammenhängt, so dafs aus dieser, als aus der tiefsten Quelle, die neue Kraft und das neue Leben fliefst, ist bereits oben nachgewiesen. Sein Tod bleibt der tiefste Nerv alles christlichen Glaubens, Friedens und Lebens; denn mit ihm ist nicht im jüdischen Sinne, sondern für immer allen um ihre Sünden bekümmerten und zerschlagenen Herzen der einzig wirksame Trost gegeben, der sie der göttlichen Gnade und Vergebung im Leben, wie im Tode, gewifs macht.

c) Blicken wir endlich auf die Entwickelung der letzten Dinge, wie man sie durch den Messias erwartete, so ist hier die Vergeistigung und Veredlung am augenscheinlichsten. Nicht auf Erden, im Himmel ist der Schauplatz der Verklärung und Verherrlichung seines Reiches. Dort findet Gericht, Vergeltung und Seligkeit der Guten in des Vaters Hause Statt. Wohl benutzt der Herr die Erwartung seiner Zeitgenossen von der herrlichen und glänzenden Ankunft des Messias zu einem Gericht hier auf Erden, um die ewige Wahrheit selbst damit zu versinnlichen; allein eigentlich und wörtlich lehrt und bestätigt er weder eine Auferstehung des Fleisches hier auf Erden, noch ein irdisches Gericht über die längst Verstorbenen, noch endlich die irdische Herrlichkeit eines neuen, hier auf Erden erscheinenden Jerusalems, wie das Alles die jüdisch-messianische Erwartung festhielt, und selbst die Jünger als frühere Juden Anfangs noch glaubten. Denn dafs der Herr überall, wo er die jüdisch-messianische Vorstellungsform wählt, nur in Bildern spricht, welche selbst seine Jünger zum Theil noch eigentlich fafsten, zeigen klar und deutlich folgende Thatsachen: 1) Der Herr sagt bei seinem Abschiede von den Jüngern klar und ohne Bild, wohin er gehe, und wo er ihnen die Stätte bereite, und dafs sie dort beim Vater, und nicht erst bei seiner Wiederkunft, seine Herrlichkeit schauen sollen (Joh. 14, 2. 17, 5. 24.). 2) Er sagt, dafs die, welche an ihn glauben, nimmermehr sterben werden, son-

dern das ewige Leben haben (Joh. 11, 25—26.); wer aber das ewige Leben hat, bedarf keiner Auferweckung zu demselben am Ende der Welt. Darum ist der Ausdruck: „Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage," vollkommen mit dem dicht vorangehenden: „Der hat das ewige Leben," synonym, wie schon der Parallelismus der Glieder darauf hinweist (Joh. 6, 40. 54.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 71.). 3) Der Herr läfst unmittelbar nach dem Tode Gericht und Vergeltung folgen; denn so lehrt er im Gleichnifs vom reichen Manne (Luc. 16, 22—23.), so in den Worten an den Schächer (Luc. 23, 43.), so in folgenden Stellen: Matth. 5, 25—26. Joh. 5, 24. Matth. 20, 8. 22, 11. 13. u. a. m., vgl. S. 39. 30—32.). Ja mehr noch, die Seligkeit, die dann folgt für die Guten, ist keine einstweilige, keine unvollkommene und halbe, sondern die ganze und ewige; denn sie ist ein Sein bei Gott und Christo, ein Schauen Gottes und der Herrlichkeit Christi, was kein Christenherz für halbe Seligkeit halten kann, so dafs die vollkommene erst mit der leiblichen Auferstehung hier auf Erden anfangen müfste. Wohl schleppt sich noch immer in der Dogmatik die Lehre von einem solchen Mittelzustande bis zur einstigen Auferstehung hin; allein das ist nicht Christi Lehre, das ist Überbleibsel der jüdischen Lehre vom Scheol, die man hineingemengt hat in die lautere Wahrheit Christi. 4) Christus selbst erklärt ausdrücklich die ἀνάστασις für das selige Fortleben nach dem Tode und sagt, dafs die Auferstandenen weder freien, noch sich freien lassen, sondern den Engeln Gottes gleich sind (Matth. 22, 31 ff. Luc. 20, 37 ff. Marc. 12, 26.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 33.). 5) Wo Christus von dem Ende der Welt und dem Gericht über die dann noch lebenden Menschen spricht (Matth. 25, 32. Marc. 13, 27., vgl. Matth. 13, 41.), ist mit keiner Sylbe von einer gleichzeitigen Auferweckung längst Verstorbener die Rede; daher mufs die einzige Stelle, die, wörtlich gefafst, eine Auferweckung Verstorbener enthält (Joh. 5, 28—29.), nothwendig bildlich gefafst werden, zumal von einer Auferweckung am Ende der Welt dabei gar nicht die Rede ist (s. Unsterblichkeitsl. S. 73.). 6) Der Herr wendet, wo er von der zukünftigen

Welt und den letzten Dingen spricht, unzweifelhaft Bilder an, die aus der messianischen Vorstellungsform seiner Zeitgenossen entnommen sind, und die Niemand im eigentlichen Sinne nehmen kann; so von einem Essen und Trinken an seinem Tische in seinem Reiche, von einem Sitzen auf Thronen und einem Richten der zwölf Stämme Israels (Luc. 29, 30.), von einem erneuten Trinken vom Gewächs des Weinstocks in seinem Reiche (Matth. 26, 29.), von einem Zutischeliegen mit Abraham, Isaak und Jacob im Himmelreiche (Matth. 8, 11. Luc. 13, 29.), von einem Herabfallen der Sterne vom Himmel (Matth. 24, 29.), von dem Posaunenruf der Engel (Matth. 24, 31.), von einem Stellen zu seiner Rechten und zu seiner Linken, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet (Matth. 25, 32—33.), u. s. w., so dafs klar wird, der Herr giebt wirklich in den messianischen Vorstellungen seiner Zeit, wie in einer Hülle, die ewige, göttliche Wahrheit. 7) Trotz dieser Benutzung messianischer Bilder spricht der Herr keine Sylbe von einem tausendjährigen Reiche auf Erden, von einer doppelten Auferstehung, von einem Verschliefsen des Teufels auf tausend Jahre, von einem Herabkommen eines himmlischen Jerusalems hier auf die Erde, wiewohl das Alles doch auch zur messianischen Erwartung seiner Zeit gehörte, woraus nothwendig folgt, dafs er alle diese Vorstellungen nicht als Träger ewiger Wahrheit ansah. 8) Hätte der Herr wirklich ein so nahes Wiedererscheinen seiner Person hier auf Erden mit den Worten gemeint, die dasselbe ausdrücken; denn danach soll es bei oder doch bald nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen, was keine noch so gesuchte und künstliche Exegese wegzuerklären im Stande ist: so würde der Vorwurf der Schwärmerei auf ihm haften, wovon ihn sein ganzer Charakter freispricht. Es ist Thatsache, dafs nicht geschehen ist, was jene Ausdrücke wörtlich und eigentlich sagen; mithin ist die Annahme, dafs der Herr bildlich gesprochen, eine nicht abzuweisende Folgerung (s. Unsterblichkeitsl. S. 67—70.).

4) Fragen wir nun aber, in welchem Sinne Christus die einzelnen, zu seiner Zeit gebräuchlichen, messianischen Ausdrücke und Namen

anwendet, so ist zunächst aus unserer früheren Darstellung so viel klar, dafs sie, eigentlich und wörtlich gefafst, die bestimmten jüdischen Vorstellungen und Erwartungen von der messianischen Zeit und dem messianischen Glück hier auf Erden enthalten; daher fafst sie Christus geistig und in einem Sinne, der mit seinem Werke und seiner reinen Lehre vom künftigen Leben in vollkommenster Harmonie steht. Wie er die Namen für den Messias und das Reich Gottes auf sich und sein Werk anwendet und damit weit mehr sagt, als sich die Juden je darunter vorgestellt, ist bereits oben erwähnt worden. Hier handelt es sich namentlich um Ausdrücke, die sich auf die Entwickelung seines Reiches und auf das künftige Leben und die letzten Dinge beziehen. Mit dem αἰὼν ὁ μέλλων bezeichnet er Matth. 12, 32. augenscheinlich auch die Zukunft in der Ewigkeit, wofür er auch αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (Luc. 18, 30. Marc. 10, 30., vgl. v. 21.) und αἰὼν ἐκεῖνος gebraucht (Luc. 20, 35.), in welchen letztern beiden Ausdrücken jedoch, wie der Zusammenhang das klar ergiebt, zugleich schon die Seligkeit des künftigen Lebens mit angedeutet liegt. Mit der παλιγγενεσία (Matth. 19, 28.) meint er zugleich die neue Geburt für den Himmel und die dann für die Seinigen beginnende selige Zeit der Vergeltung, mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 13, 39. 40. 49. 28, 20.) und der ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40. 44, 54. 11, 24. 12, 48.) oft gerade die Zeit des Todes und des Gerichtes für jeden Einzelnen, da diese Zeit oder Welt für ihn dann vollendet, und der letzte Tag für ihn da ist, mit der ἐκείνη ἡ ἡμέρα (Matth. 7, 20.), ἡμέρα κρίσεως (Matth. 10, 15. 11, 22. 24. 12, 36.) das Gericht in der Ewigkeit, wofür der Herr auch ganz eigentlich αἰώνιος κρίσις sagt (Marc. 3, 29.). Dafs wir aber in der That bei der Deutung dieser Ausdrücke nicht willkürlich verfahren, zeigt am schlagendsten die Bezeichnung für die Belohnung der Guten in der Ewigkeit; denn auch hier sind messianische Ausdrücke vom Herrn gebraucht, die nimmermehr im jüdisch-messianischen Sinne gemeint sein können. So das κληρονομεῖν τὴν γῆν (Matth. 5, 5.), λαβεῖν κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις (Act.

26, 18.), ἀνακλίνεσθαι μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (Matth. 8, 11., vgl. Luc. 13, 29.), ἐσθίειν καὶ πίνειν ἐπὶ τῆς τραπέζης μου καὶ καθίσασθαι ἐπὶ θρόνων καὶ κρίνειν τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ (Luc. 22, 30., vgl. Matth. 19, 28.), τὸ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων μου (Matth. 20, 23.), und endlich das λήψεσθαι ἑκατονταπλασίονα (Matth. 19, 29.). Auch seinen eigenen seligen Aufenthalt im Reiche seines Vaters mit seinen Jüngern bezeichnet der Herr als ein πίνειν τὸ γέννημα τῆς ἀμπέλου μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου (Matth. 26, 29., vgl. Luc. 22, 16. 18. Marc. 14, 25.). Daher bezeichnet er auch mit ἀνάστασις (Matth. 22, 30.), ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν (Luc. 22, 35.), ἀνιστάναι und ἐγείρεσθαι (Marc. 12, 25. 26.), sowie mit ἀνάστασις τῶν δικαίων (Luc. 14, 14.) das Auferstehen oder Lebendigwerden zu dem neuen, seligen Leben im Reiche seines Vaters, d. i. bei Gott im Himmel; denn die ersteren Ausdrücke erklärt er den Sadducäern gegenüber, die jede Unsterblichkeit läugneten, selbst durch ζῆν und ζῆν τῷ θεῷ (Luc. 20, 38.), sowie durch καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν (v. 35.); den letztern aber wendet er einem Pharisäer gegenüber, bei dem er zu Tische war, an, um, der eigenen Hoffnung desselben gemäfs, ihm die richtige Ansicht von der einstigen Vergeltung nach dem Tode (ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι) zu geben. Das Gelangen zu jenem seligen Leben nach dem Tode drückt er daher auch geradezu durch εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν aus (Matth. 18, 8. 9. 25, 46.). — Während er nun, der jüdischen Vorstellung gemäfs, den Aufenthaltsort der Seligen auch durch παράδεισος bezeichnet (Luc. 23, 43.), nennt er den Aufenthaltsort der Bösen γέεννα (Matth. 5, 29. 30. u. s. w.), γέεννα τοῦ πυρός (Matth. 5, 22. Marc. 9, 47.), κάμινος τοῦ πυρός (Matth. 13, 42. 50.), τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (Matth. 22, 13. 8, 12. 25, 30.), τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Matth. 25, 41. 18, 8.), τὸ πῦρ ἄσβεστον (Marc. 9, 43.), und kurz τὸ πῦρ (Matth. 7, 19. Joh. 15, 6.). Auch ᾅδης gebraucht er dafür (Luc. 16, 23.), wiewohl dieser Ausdruck eigentlich beide Abtheilungen der

Unterwelt, das Paradies und die Gehenna, umfafst (vgl. Matth. 11, 23. Luc. 10, 15. Act. 2, 27. 30. 1 Cor. 15, 55. Apoc. 1, 18. 20, 13. 14.); jedoch *per metonymiam* setzt der Herr in der oben angeführten Stelle das Ganze für den Theil, nämlich für den Aufenthalt der Bösen, d. i. den Tartarus im Scheol, so dafs damit dem Sinne nach ganz dasselbe bezeichnet ist, als mit dem *πῦρ αἰώνιον, τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ* (Matth. 25, 41.). Die Bezeichnung der Strafen und Qualen an diesem Orte nun entnimmt der Herr gleichfalls theils aus der jüdischen Vorstellung vom Scheol, theils aus der Erwartung von der Bestrafung der Bösen zur messianischen Zeit. Daher die Ausdrücke: *καίεσθαι* und *κατακαῦσαι* (Joh. 15, 6. Matth. 13, 30. 40.), *κατασφάξαι* (Luc. 19, 27.), *διχοτομεῖν* (Matth. 24, 51.), *κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς ὀδόντων* (Matth. 13, 42. 50. 25, 30. 22, 13. Luc. 12, 28.), *ὑπάρχειν ἐν βασάνοις* (Luc. 16, 23.), *ὀδυνᾶσθαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ* (Luc. 16, 24.), *βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται* (Marc. 9, 46. 48.). Doch setzt der Herr dafür auch den eigentlichen Ausdruck: *ἀπέρχεσθαι εἰς κόλασιν αἰώνιον*, sowie als Gegensatz dazu das *ἀπέρχεσθαι εἰς ζωὴν αἰώνιον* steht (Matth. 25, 46.). Das Hinkommen an diesen Ort der Qual drückt der Herr durch ein Ausschliefsen von dem Wohnort der Seligen, durch ein Hinausstofsen oder Hinauswerfen, *ἐκβάλλεσθαι*, aus (Matth. 8, 12, 25, 30. Luc. 13, 28.), sowie durch ein *οὐκ ἰσχύειν εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πύλης* (Luc. 12, 24.). Er spricht daher zu den Ausgeschlossenen: *ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ* (Matth. 7, 23.), *ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ* (Luc. 13, 27.), *πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ* (Matth. 25, 41.). Da aber die *γέεννα*, wie der ganze *ᾅδης*, tief unter der Erde gedacht ward, auch der Herr selbst auf diese Vorstellung der Juden Rücksicht nimmt und darauf hinweist (Luc. 10, 15. Matth. 11, 23.), so ist klar, woran seine Zuhörer bei dem *ἐκβάλλεσθαι* und *ἀποχωρεῖν* dachten, und er nennt daher auch das Gericht, das die Bösen zu der Gehenna verdammt, die *κρίσις τῆς γεέννης*

(Matth. 23, 33.). Die Vorstellung aber, die sich die Juden von diesem Gericht bei der Ankunft des Messias machten, benutzt der Herr augenscheinlich, um ihnen zunächst das Gericht, das über Jerusalem ergehen werde, zu versinnlichen. Die Kriege, Drangsale und Verwüstungen, die über das jüdische Volk vor der Zerstörung Jerusalems kommen würden, nennt er die ἀρχὴ ὠδίνων (Matth. 24, 8.). Damit aber Niemand wähne, das Ende der Welt selbst komme damit, setzt er ausdrücklich hinzu: Οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος (v. 6.), ja er sagt ganz bestimmt, dafs erst sein Evangelium auf der ganzen Erde verkündet werden müsse, und fährt fort: Καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος (Matth. 24, 14.). Das ἔρχεσθαι des Herrn bezeichnet daher 1) diefs Gericht, das über Jerusalem und das jüdische Volk stattfinden und sicher kommen werde; denn er sagt seinen Jüngern: „Wahrlich sage ich euch, ihr werdet nicht alle Städte Israels durchgehen, bis dafs der Menschensohn kommt" (Matth. 10, 23.), und in gleichem Sinne: „Wahrlich sage ich euch: Es sind etliche unter denen, die hier stehen, die nicht den Tod schmecken werden, bis dafs sie den Menschensohn haben sehen kommen zu seinem Reiche" (Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luc. 9, 27., vgl. Matth. 24, 27—28.). Ebendahin gehört die Äufserung: „Dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dafs Alles dieses geschehen ist" (Matth. 24, 34. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32.), sowie die Worte an seine Jünger: „Wenn ihr diefs gesehen habt, so merket, dafs das Reich Gottes nahe ist" (Luc. 21, 31.). Eben diefs Kommen seines Reiches und seine Verherrlichung dadurch drückt er daher aus durch ein ὁρᾶν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Matth. 26, 64.; s. oben §. 20, 5. a.). Denn gerade die Ausbreitung seines Reiches auf Erden gab ein deutliches Zeugnifs von seiner wirklich angetretenen Herrschaft in der unsichtbaren Welt, und das Danielische ἔρχεσθαι ἐν νεφέλαις hat nach Daniel selbst (c. 13—14.) gerade den Zweck, dafs der so in der Vision erscheinende und zu dem Betagten,

d. i. Gott, gebrachte Menschensohn von diesem die ewige Herrschaft über alle Völker und Nationen und Zungen empfange. Diese Herrschaft und Herrlichkeit Christi aber als des himmlischen Königs wird dann am augenscheinlichsten sein, wenn man ihn in der Ewigkeit selbst als seinen Richter vor sich sieht. Daher benutzt der Herr die jüdische Erwartung von der herrlichen Erscheinung oder Ankunft des Messias zugleich auch, um 2) seine herrliche Erscheinung und Offenbarung als ewiger Richter vor Augen zu halten. Das ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ (Matth. 16, 27.) drückt daher auch dieses Kommen und Sichtbarwerden Christi in der unsichtbaren Welt aus; denn der Zusatz: *Τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* (v. 27.), weist auf das Gericht, der Zusammenhang aber und das dicht Vorhergehende von dem Verluste des Lebens hier und dem Gewinn desselben dort (v. 25—26.) auf die unmittelbar nach dem Tode folgende Vergeltung hin. Auch in den Gleichnissen von den anvertrauten Pfunden und den anvertrauten Centnern bezeichnet das Kommen des Herrn den Beginn der Verantwortung und Rechenschaft der Knechte, die nicht etwa bis zum Weltende verschoben gedacht werden kann; denn die Knechte sind noch in denselben Verhältnissen und an demselben Orte, als der Herr sie vor sich ruft, um über sie zu richten. Dasselbe ist der Fall mit den zehn Jungfrauen, die noch auf demselben Wege und in demselben Zustande des Wartens sind, als der Bräutigam kommt und über Zulassung und Ausschliefsung von der Hochzeit entscheidet (s. über den Sinn dieser und anderer Gleichnisse Unsterblichkeitslehre, S. 74—77. und S. 30—32.). Dafs aber Christus das ἔρχεσθαι wirklich von seiner Erscheinung beim Tode eines Jeden gebraucht, zeigen deutlich seine Worte an die Jünger: „Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten. Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, **will ich wieder kommen** (πάλιν ἔρχομαι) und euch zu mir nehmen, auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid" (Joh. 14, 2—3., vgl. v. 28.). Wohl sagt man auch hier (s. Meyer's Commentar),

Christus meine, er wolle in dem himmlischen Jerusalem seinen Jüngern eine Stätte bereiten, damit dieselben, wenn dasselbe bei seiner baldigen Wiederkunft sich auf die Erde herabsenke, schon eine Stätte darin für sich bereit fänden. Allein wo spricht Christus irgend eine Sylbe von einem solchen Herabsinken des himmlischen Jerusalems auf die Erde? Wo beim Johannes überhaupt von einer solchen Wiederkunft? Er sagt im Gegentheil in jener Stelle klar: „Auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid," und wo das ist, sagt er unzweifelhaft Joh. 17, 5. 24. Es ist beim Vater, wo seine Jünger bei ihm sein und seine Herrlichkeit schauen sollen. Daher kann das παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν (Joh. 14, 3.) auch nur ein Zusichnehmen der Jünger dahin, wo er beim Vater in der Herrlichkeit ist, bedeuten. Wo nun aber der Herr in der Schilderung der letzten Dinge (Matth. c. 24. u. 25. Marc. c. 13. Luc. c. 21.) mit dem ἔρχεσθαι gerade diefs sein Kommen bezeichnet, läfst sich darum nicht immer mit Bestimmtheit angeben, weil er hier zugleich auch von seinem Kommen bei der Zerstörung Jerusalems, sowie von seinem Kommen am Ende der Welt redet. Nur möchten die Stellen, wo er seine Jünger zur Wachsamkeit ermahnt, da er plötzlich und unerwartet ihnen wieder erscheinen werde, sich ursprünglich wohl auf jenes Kommen bei ihrem Tode bezogen haben (Matth. 24, 42. 44. Marc. 13, 35. Luc. 21, 36.); denn die irrthümliche Meinung, er komme noch zu Lebzeiten seiner Jünger leibhaftig wieder herab auf die Erde zum allgemeinen Weltgericht, kann doch unmöglich Christo selbst zugeschrieben werden, da die Nichterfüllung dieser Erwartung ihre Unrichtigkeit über allen Zweifel erhebt. Auch die Schilderung des allgemeinen Gerichtes (Matth. 25, 31—46.) läfst sich sehr wohl als Bezeichnung des Gerichtes in der Ewigkeit fassen, die, der Fassungskraft seiner Jünger angemessen, in dem Bilde des messianischen Weltgerichtes gegeben wird. Denn die Dinge, über welche hier ein Urtheil und eine Vergeltung ausgesprochen wird, werden durch nichts als schon vor Jahrtausenden geschehene Dinge, vielmehr als kurz zuvor im irdischen Leben erst gethane und begangene dargestellt. Da indessen der Herr von seinen Jüngern auch ausdrücklich

nach dem Ende der Welt gefragt war (Matth. 24, 3.), so nimmt er in seiner Antwort offenbar auch darauf Rücksicht. Er unterscheidet bestimmt eine Zeit nach dem Tode seiner Jünger (Matth. 24, 9. Luc. 21, 16.) und der Zerstörung Jerusalems (Luc. 21, 24.), eine sehr ferne Zeit (Matth. 24, 14. Luc. 21, 9.), und sagt, dafs nach dieser einst das Ende kommen werde (τότε ἥξει τὸ τέλος) (Matth. 24, 14., vgl. v. 6.). Er spricht von gewaltigen Vorgängen und Erschütterungen am Himmel und auf der Erde (Luc. 21, 26. Matth. 24, 29. Marc. 13, 24—25.), von einem wirklichen Vergehen beider (ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται) (Marc. 13, 31.) und von entsetzlicher Wehklage und Angst, die dann auf Erden herrschen würden (Matth. 24, 30. Luc. 21, 26.). Dann sollen alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) (Matth. 25, 32.) und vor Allen seine Auserwählten (τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ) (Matth. 24, 31. Marc. 13, 27.) vor ihm versammelt werden, um die Entscheidung ihres Schicksals zu empfangen (Matth. 25, 32 ff.). Wann jedoch diefs Alles sein werde, sei Niemandem, auch ihm selbst nicht, bekannt; nur der Vater wisse Zeit und Stunde (Marc. 13, 32. Matth. 24, 36.). Hiernach liegt 3) in dem ἔρχεσθαι offenbar seine Erscheinung am Ende aller Dinge, und zwar zum Gericht über die ganze dann noch lebende Menschheit. Das ist hier das ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς (Matth. 24, 30. Luc. 21, 27. Marc. 13, 26.), sowie die παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Matth. 24, 39.). Wohl läfst sich auch hier nachweisen, wie der Herr in Bildern redet, die von den Propheten gewählt sind, wenn sie den grofsen Gerichtstag Jehova's über die Feinde des Volkes schildern, so namentlich die Erschütterungen des Himmels und der Erde, das Verdunkeltwerden der Sonne und des Mondes und das Herabfallen der Sterne (Jes. 13, 9—10. 24, 19—20. 34, 4. Jerem. 4, 23—24. Ezech. 32, 7—8. Joel 2, 10.); allein der Kern und das Wesen darin ist und bleibt doch das grofse Gericht, das damit bezeichnet werden soll, und eben diefs ist es, was der Herr von sich selbst, als dem ewigen und letzten Richter, aussagt. Er benutzt also auch hier die messianischen Ausdrücke, um die Sache selbst seinen Jüngern dadurch anschaulich und begreiflich zu machen.

Hiernach ergiebt sich nun als Resultat unserer letzten Untersuchung: 1) Christus trug das vollkommene Bewufstsein in sich, er sei der von Gott Verheifsene. 2) Er sah selbst seine Person, sein Werk und sein Schicksal als vom Geiste Gottes vorausverkündigt an. 3) Er brachte die einzelnen Theile der messianischen Hoffnung in eine nie geahnete Erfüllung. 4) Er benutzte die vorhandenen messianischen Ausdrücke und Bezeichnungen, legte aber in sie einen viel tieferen, mit der von ihm geoffenbarten Wahrheit übereinstimmenden Sinn.

Fassen wir nun am Schlusse der Lehre Jesu von seiner Person kurz zusammen, was wir gefunden, so ist es diefs: 1) Christus fühlt und erklärt sich selbst für einen wirklichen, jedoch von aller Sünde freien Menschen. 2) Er weifs und erklärt ebenso bestimmt, dafs er seiner geistigen Natur nach über allen Menschen stehe; denn er trägt das Bewufstsein einer höheren, göttlichen Natur in sich, die er bezeichnet durch ein Sein bei Gott, ehe die Welt gewesen, durch eine Erkenntnifs Gottes und göttlicher Dinge, die kein Mensch besitzt, durch eine Macht über die Natur, Geister- und Menschenwelt, wie sie kein Mensch haben kann, und das Alles, weil er eine so unmittelbare Abstammung von Gott in der Ewigkeit und hier auf Erden eine so unmittelbare und innige Verbindung seines Wesens mit Gott sich zuschreibt, dafs aufser ihm kein Wesen weiter in diesem Verhältnifs zu Gott steht. 3) Sein Werk hier auf Erden ist ihm unmittelbar von Gott aufgetragen, von dem er ausgegangen ist und gekommen in die Welt, und es besteht in der Rettung der ohne ihn für die Ewigkeit verlorenen Menschheit. 4) Die Bedingung der Rettung durch ihn ist für jede einzelne Seele die Bufse und das volle Vertrauen zu seiner göttlichen Hoheit und Macht, die retten könne und retten werde. 5) Die messianische Hoffnung seines Volkes fand in ihm eine Erfüllung, die viel herrlicher und höher war, als man je geahnet hatte.

So steht denn seine Person als das ewig staunenswerthe Wunder der göttlichen Allmacht und Liebe da. Mit seiner Erscheinung ging in der Weltgeschichte das Morgen-

roth und die Sonne ewigen Heiles auf. In ihrem Scheine entfaltete sich Alles, was seitdem Grofses, Edles und Gutes auf Erden geschehen ist. Sie leuchtet durch die Jahrhunderte herauf bis zu uns; sie wird nach uns leuchten, so lange Menschenherzen auf Erden schlagen. Ja, auch wenn Himmel und Erde vergehen, bleibt Christus die ewige Sonne, die in der Geisterwelt fortleuchten wird; denn er ist und bleibt als Sohn des lebendigen Gottes auch für alle Geister der Quell des Lichts und der Seligkeit, und sein gewaltiges Wort: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich!" wird Wahrheit behalten für alle Ewigkeit.

Wohl mag sich am Schlusse noch Manchem die Frage aufdrängen: Wie war denn nun in Christo das Göttliche und Menschliche zu Einer Person vereinigt? Allein da Christus selbst diefs Geheimnifs seines innersten Wesens nicht entschleiert hat, so wird keine menschliche Weisheit den Schleier heben, und die Versuche, die gemacht sind, und von denen die Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte so voll ist, geben nur Zeugnifs, bis wohin sich der menschliche Verstand versteigt, wenn er mehr wissen will, als die göttliche Weisheit in Christo für nöthig gehalten hat, uns zu unserm Heile zu offenbaren. In die Geheimnisse eindringen zu wollen, die des Vaters Hand unserm Auge für immer verschlossen hat, führt höchstens zu unsicherer Vermuthung, viel häufiger aber zum Unverstand und zur Thorheit. Begnügen wir uns daher damit, was uns Christus von seinem Wesen geoffenbart hat, und suchen wir nicht in der *Communicatio idiomatum* Dinge, von denen Christus und die Schrift überhaupt nichts lehren, und die zu unserm Heile durchaus nichts beitragen können! Halten wir im Gegentheil nur fest, was wir durch Christus klar und bestimmt von seiner Natur und seinem Wesen wissen, und der Ausdruck θεάνθρωπος wird wohl von uns in seiner wahren Bedeutung verstanden, in der er Geltung behalten wird, so lange noch Glauben auf Erden ist an den Sohn des lebendigen Gottes, und dieser Glaube wird trotz aller Widersacher bleiben und siegen! Defs sind wir in Christo gewifs.

Gotha. — Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei. 1852.

CHRISTUS

oder

die Lehre des Alten und Neuen Testamentes

von

der Person des Erlösers,

biblisch-dogmatisch entwickelt

von

Ad. Schumann.

II. Band.

Hamburg und Gotha,
Friedrich und Andreas Perthes.
1852.

Inhalt.

Die Lehre der Apostel von der Person Christi.

Seite

Die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

Seite

Die

Lehre des neuen Testaments von der Person Christi,

und zwar

2) die Lehre der Apostel

und

3) die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

Die Lehre der Apostel von der Person Christi.

---

§. 23.

Vorbemerkung.

Haben wir im Vorigen Christi eigene Lehre über seine Person, soweit sie irgend noch in seinen eigenen Worten uns vorliegt, kennen gelernt, so finden wir überall in den Schriften der Apostel dieselbe Lehre in ihren Grundzügen wieder, und es ist recht eigentlich als ein Werk des ihnen verliehenen Geistes anzusehen, daſs sie bei aller Verschiedenheit im Einzelnen die Grundanschauung von der Person ihres Herrn und Meisters durchaus theilen. Ja, es ist dieſs zugleich ein nicht geringes Zeugniſs theils von dem gewaltigen Eindruck, den die Persönlichkeit Christi auf sie alle gleichmäſsig gemacht, theils von der Richtigkeit der uns aufbewahrten Berichte, sofern sie uns die Worte und Aussprüche Christi selbst über seine Person wiedergeben. Die von den Seelen der Jünger aufgenommene Wahrheit muſste aber, schon nach der Verschiedenheit ihres Geistes und Gemüthes, aus ihren Schriften in verschiedener Herrlichkeit wiederstrahlen, und die Umstände und Verhältnisse, unter denen sie ihre Schriften verfaſsten, muſsten unter der Leitung des göttlichen Geistes nicht weniger dazu beitragen, bei aller Übereinstimmung in den wesentlichsten Punkten doch eine Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung derselben Wahrheit hervorzurufen. Denken wir näm-

lich zunächst an die ganz natürliche Folge, über die empfangenen Eindrücke und Wahrheiten näher nachzudenken und dieselben in sich selbst zu gröfserer Klarheit zu verarbeiten, ferner an die unabweisliche Forderung, ihre früheren religiösen Anschauungen mit der neu erkannten Wahrheit in Einklang zu bringen und danach zu regeln, sodann an die Nothwendigkeit, im Kampfe gegen mancherlei Irrthum und Verkehrtheit die empfangene Wahrheit nach verschiedenen Seiten hin näher zu bestimmen und fester zu begründen, und endlich an die von der Lehrweisheit gebotene Pflicht, auf andere, schon vorhandene Ideen Rücksicht zu nehmen und dieselben zur Vertheidigung, Begründung und Veranschaulichung der Wahrheit selbst zu benutzen: so leuchtet aus dem Allen ein, wie die Lehre der Apostel von der Person Christi sich auch verschieden gestalten mufste, je nachdem der eine oder andere der angeführten Umstände bei jedem einzelnen Apostel vorwiegenden Einflufs gewann. Daher kommt es denn, dafs in den uns aufbewahrten Schriften der Apostel unverkennbar ein dreifacher Lehrtypus sich kund giebt, der nach den drei Hauptaposteln näher als der Petrinische, Johanneische und Paulinische zu bezeichnen ist. Einig nämlich in der Grundanschauung von der Sündlosigkeit, Hoheit und Göttlichkeit des Erlösers, hat jeder der drei Apostel seine besondere Eigenthümlichkeit in der Darstellung dieser Wahrheit; denn während beim Petrus sich mehr der wissenschaftlich noch unvermittelte Glaube an die göttliche Hoheit des Erlösers ausspricht, und die jüdisch-messianische Färbung dieses Glaubens unverkennbar hervortritt, zeichnet Johannes sich durch die reflectirende Tiefe und Innigkeit seines Glaubens aus, wogegen Paulus schon in mehr wissenschaftlicher Behandlung und nicht selten mit dialektischer Schärfe den Inhalt des Glaubens fixirt, ihn bestimmter ausprägt und zu möglichster Klarheit und Gewifsheit erhebt. Die aufserdem noch im N. T. vorliegenden Glaubensrichtungen schliefsen sich mehr oder weniger einer dieser drei Hauptrichtungen an und werden nach einander zur Darstellung kommen. Nur in Betreff der in den ersten Capiteln beim Matthäus und Lucas enthalte-

nen Darstellung von der Empfängnifs und Geburt des Erlösers haben wir vorläufig gleich zu bemerken, dafs die darin niedergelegte Anschauung und Lehre von der Person Christi darum erst später Gegenstand der Betrachtung werden kann, weil der Zeit nach die Wirksamkeit der Apostel früher begann, und auch die meisten der uns erhaltenen Briefe früher geschrieben wurden, als die Anfangs mündlich fortgepflanzte evangelische Überlieferung in den drei ersten Evangelien. Auch verdient unstreitig die unmittelbar von den Aposteln selbst ausgesprochene Lehre von der Person Christi eine frühere Beachtung, als die erst von ihren Schülern gegebene Darstellung des im Urchristenthum vorhandenen Glaubens an die Empfängnifs und Geburt des Erlösers. Denn dafs auch das vom Apostel Matthäus herrührende Evangelium uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt und Fassung erhalten worden, ist eine hinreichend verbürgte Thatsache, da auch die, welche keine hebräische, d. i. syrochaldäische, Urschrift dieses Evangeliums annehmen, sondern die griechische Abfassung desselben als ursprünglich vertheidigen, doch der bestimmten Ansicht sind, dafs diese Urschrift uns erst in einer späteren Überarbeitung erhalten sei. Wir gehen daher in folgender Ordnung an die Darstellung der apostolischen Lehre von der Person Christi: 1) die des Petrus; 2) die des Johannes; 3) die des Paulus; 4) die des Jacobus; 5) die des Judas; 6) die der drei ersten Evangelisten, namentlich in den Nachrichten über die Geburt des Erlösers, und endlich 7) die des Hebräerbriefes.

§. 24.

I. Petrus.

Gleich nach Ausgiefsung des heiligen Geistes ist Petrus der erste unter den Aposteln, der den Gekreuzigten predigt, ja bis zum 12. Capitel der Apostelgeschichte ist er die handelnde Hauptperson und verkündet vorzugsweise unter den Juden in Palästina das Evangelium. Er erscheint daher, wie ihn auch Paulus ausdrücklich bezeichnet (Gal. 2, 7—8.), als

ἀπόστολος τῆς περιτομῆς; weſshalb die Judenchristen ihn auch vorzüglich hochstellten, und unter den Corinthischen Christen selbst eine Parthei sich bildete, die sich nach seinem Namen nannte und ihn über Paulus und alle Apostel erhob (1 Cor. 1, 12., vgl. 2 Cor. 11, 5. 12, 11.). Wenn nun ferner in Galatien jüdische Irrlehrer im Gegensatz zu Paulus sich vorzüglich auf ihn stützen zu können meinten (vgl. Gal. 1, 18. 2, 11.), ja er selbst in Antiochien um der Judenchristen willen sich wieder nach den jüdischen Speisegesetzen richtete (Gal. 2, 12—13.): so geht schon aus dem Allen hervor, wie seine Anschauung und Lehrweise mehr dem judenchristlichen Standpunkte entsprechen muſste, ohne daſs er jedoch deſshalb von der christlichen Wahrheit sich entfernt oder dieselbe jüdischen Dogmen zu Liebe entstellt hätte. So finden wir es denn auch wirklich in den von ihm uns aufbewahrten Reden und Briefen. Denn auſser den in der Apostelgeschichte von ihm mitgetheilten Reden und Aussprüchen giebt es noch zwei Briefe, die seinen Namen tragen, und von denen der erste ohne Widerspruch ächt, der zweite jedoch nur in dem ersten Capitel als ächt anzusehen ist*). Wie treu indessen auch Lucas den Inhalt und selbst die Worte des Petrus wiedergiebt, dafür möchte unter Anderem selbst der Ausdruck ξύλον für σταυρός, Kreuz, sprechen, den Lucas zwei Mal (Act. 5, 30. 10, 39.) in den Worten des Petrus wiedergiebt, gerade wie dieser denselben Ausdruck in seinem Briefe gebraucht (1 Petr. 2, 24.)**).

*) Wir folgen hierbei der von Ullmann aufgestellten und, wie es uns scheint, mit triftigen Gründen vertheidigten Ansicht, daſs das erste Capitel des zweiten Petrinischen Briefes noch vom Petrus selbst verfaſst sei. Inhalt und Sprache dieses Capitels sprechen laut dafür; während das zweite und dritte Capitel wohl einen späteren Verfasser haben, da die Gründe, die dafür aufgeführt werden, bei jedem Unbefangenen wohl überwiegend sein möchten.

**) Paulus hat dafür durchweg σταυρός (1 Cor. 1, 17. 18. Gal. 5, 11. 6, 12. 14. Phil. 2, 8. 3, 18. Cor. 1, 20. 2, 14.), und nur ein Mal, wo er aus dem A. T. eine Stelle übersetzt, gebraucht er ξύλον, weil im Hebräischen עֵץ steht (Gal. 3, 13., vgl. 5 Mos. 21, 23.). Wenn daher auch Lucas ein Mal diesen Ausdruck dem Paulu

Wollen wir nun aber im Voraus gleich das Eigenthümliche in der Lehre des Petrus von der Person Christi hervorheben, so ist es diefs. Die alttestamentliche Nachweisung, dafs Christus der Verheifsene sei, ist ihm zunächst Hauptsache; er legt auf die Auferstehung Christi, als die sprechendste Thatsache seiner Messianität, den Hauptaccent und kommt auf sie wiederholt zurück. Sein Glaube ist vor Allem die lebendige Hoffnung, die auf dieser Thatsache beruhet, und obwohl auch bei ihm schon das ganze Erlösungswerk Christi sich in seinem Tode concentrirt, so ist doch der nähere Zusammenhang oder bestimmte Causalnexus dieses Todes mit der Vergebung der Sünden noch nicht, wie bei Paulus, entwickelt; es ist bei ihm noch der nicht näher durch Reflexion vermittelte, unmittelbare Glaube an die durch Christi Tod geschehene Erlösung, der in ihm lebt, und den er predigt. Hinsichtlich der künftigen Herrlichkeit bei und mit Christo aber huldigt er mehr noch der jüdisch-messianischen Auffassung von der Wiederkunft Christi und denkt sich die künftige Seligkeit in unmittelbarer Verbindung mit der bald zu erwartenden Ankunft des Herrn, so dafs sie erst mit dieser für Lebende und Todte zugleich eintreten werde. Doch wir haben jetzt näher auf das Einzelne zu achten.

1) Was die Natur und das Wesen betrifft, das Petrus dem Erlöser zuschreibt, so erhellt aus seinen Worten, dafs er ihn zunächst zwar für einen Menschen, aber auch für einen durchaus sündlosen hält und hierin vollständig mit der Lehre des Erlösers selbst über seine Person übereinstimmt. Er nennt ihn ganz einfach einen ἄνδρα (Act. 2, 22.), auch Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον (Act. 2, 22. 3, 6. 4, 10.), welcher τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ (Act. 3, 25.) und ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος τοῦ Δαβίδ (Act. 2, 30.), also ein leiblicher Nachkomme des David, sei, und bezeichnet ihn zuletzt als den Knecht Gottes, τὸν παῖδα

in den Mund legt (Act. 13, 29.), so mag das leicht darin seine Erklärung finden, dafs er an den Ausdruck von dem Bericht der Petrinischen Worte her gewöhnt war, oder dafs Paulus wirklich ein Mal hier jenes Wort für σταυρός gewählt hatte.

θεοῦ (Act. 3, 13. 26., vgl. 4, 27.). Mit diesem letztern Ausdruck ist nämlich nicht, wie die älteren Ausleger behauptet haben, Christus als Sohn Gottes bezeichnet, da in diesem Sinne nur *υἱὸς θεοῦ* im N. T. vorkommt, sondern da auch David *παῖς θεοῦ* genannt wird (Act. 4, 25., vgl. Luc. 1, 69.), und selbst Israel (Luc. 1, 54.): so nimmt Petrus offenbar auch hier den Ausdruck nur in dem Sinne von *servus dei* und deutet damit auf den עֶבֶד יְהוָה beim Jesaias (c. 40—66.) hin, der in Christo nun wirklich erschienen sei. Aufserdem aber weist Petrus auf das irdische, und zwar menschliche, Leben des Erlösers so entschieden hin, sagt, dafs der Herr von der Taufe des Johannes an bis zu seiner Himmelfahrt zu ihnen, den Jüngern, ein- und ausgegangen sei (Act. 1, 21—22.), dafs sie nach seiner Auferstehung von den Todten mit ihm gegessen und getrunken hätten (Act. 10, 41.), ja bezeichnet sich selbst so bestimmt als den Zeugen der Leiden Christi (*μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* (1 Petr. 5, 1.), dafs kein Zweifel bleibt, die menschliche Natur Jesu war bei ihm vollkommen feste Überzeugung. Dabei aber nennt er den Herrn zugleich den Heiligen und Gerechten (*ἅγιον καὶ δίκαιον*) (Act. 3, 14.), vergleicht ihn mit einem unbefleckten und fehllosen Lamme (*ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου*) (1 Petr. 1, 19.), stellt ihn als den einzigen Gerechten den Ungerechten, d. i. den übrigen Menschen, gegenüber (*ἔπαθε δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*) (1 Petr. 3, 18.) und sagt von ihm ganz ausdrücklich, dafs er keine Sünde begangen (*ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν*), dafs kein Betrug in seinem Munde erfunden worden, dafs er, gescholten, nicht wieder schalt, unter Leiden nicht drohete, wohl aber sich dem überlassen habe, der gerecht richtet (1 Petr. 2, 22—23.). Hieraus erhellt zur Genüge, wie Petrus dem Herrn vollkommene Sündlosigkeit zuschrieb, und die Aussprüche des Herrn selbst über sich, wie wir sie beim Johannes gefunden, erhalten hierdurch eine Bestätigung, die nicht stärker und überzeugender sein kann, da Petrus jene Äufserungen über die Reinheit und Fleckenlosigkeit des Erlösers ganz ungesucht und im natürlichen Zusammenhange seiner Rede ausspricht, so dafs man deutlich

sieht, das Bild des Erlösers stand wirklich so fleckenlos vor seiner Seele.

Fragen wir nun nach der höheren Natur, ob und wie Petrus sie dem Erlöser zuschreibt, so bezeugen auch hier seine Worte, dafs er dieselbe wirklich in dem Erlöser erblickte, und wir können der Ansicht des Lutz, dafs in den Reden des Petrus, sowie überhaupt in denen der Apostelgeschichte, Christus durchgängig nur als Mensch, ohne alle Beziehung auf eine höhere Natur desselben, dargestellt werde (s. S. 336.), durchaus nicht beistimmen. Wohl erweist Petrus in jenen Reden zunächst aus Stellen des A. T. die Messianität Jesu; denn er hat es mit Juden zu thun, für die gerade diese Beweisführung die wichtigste und schlagendste war; allein dessenungeachtet spricht er doch auch hierbei häufig in Ausdrücken von Christus, die es unzweifelhaft machen, dafs er ihm eine durchaus höhere Natur zuschrieb. Die in dem Folgenden gerade auch aus der Apostelgeschichte angeführten Stellen werden diefs bestätigen. Wenn er sich selbst einen Augenzeugen der μεγαλειότης des Erlösers nennt (2 Petr. 1, 16.), so könnte, da er in der bezeichneten Stelle von der Verklärung Christi redet, zwar diese mit jenem Worte gemeint sein; allein er bezeichnet den Herrn auch bestimmter als vorherbestimmt vor Gründung der Welt und erschienen in den letzten Zeiten (προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων) (1 Petr. 1, 20.), so wie er ihn auch den von Gott bestimmten Richter (ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτής) über Lebendige und Todte nennt (Act. 10, 42.). Hier weist das προεγνωσμένος und ὡρισμένος offenbar zurück auf ein Dasein Christi vor seiner Erscheinung auf Erden; denn gerade diefs ist in jener ersten Stelle schon durch den Gegensatz φανερωθέντος δέ bezeichnet. Ja aus der Wahl dieses Wortes selbst erhellt schon, dafs Christus früher existirt haben mufs, da der, welcher zu einer bestimmten Zeit erst offenbar, d. i. sichtbar, wird (φανερός), schon vorher dagewesen sein, d. i. irgendwo existirt haben, mufs. Darum sagt Petrus auch ausdrücklich, dafs Gott ihn er-

weckt und gesendet habe (*ἀναστήσας — ἀπέστειλεν αὐτόν*) (Act. 3, 26.); denn das *ἀναστήσας* bedeutet nach dem Zusammenhange hier nicht die Auferweckung Christi vom Tode, sondern, wie das hinzugefügte *ἀπέστειλεν* bezeugt, seine Menschwerdung und Sendung in die Welt. Lebte aber dieser Glaube in Petrus, so liegt in seinen Worten: „Gott und der Vater unseres Herrn Jesu Christi" (1 Petr. 1, 3.), jedenfalls mehr, als die bloſse Bezeichnung eines väterlichen Verhältnisses, wie es zwischen Gott und allen Menschen oder zwischen Gott und seinen frommen Verehrern stattfindet. Es bezeichnet dann die Herkunft Christi von Gott in dem ganz bestimmten Sinne, in dem Christus selbst sich den eingeborenen Sohn nennt. Ist dem aber so, so schreibt Petrus dem Erlöser auch eine Erkenntniſs Gottes und göttlicher Dinge zu, wie sie kein Mensch haben kann. Daher sein Ausspruch, daſs uns Gott durch ihn Alles geschenkt habe, was zum Leben und zur Gottseligkeit diene, und zwar: durch Erkenntniſs dessen, der uns berufen hat durch Herrlichkeit und Kraft, d. i. Gottes (2 Petr. 1, 3.). Hier ist also gerade die Erkenntniſs Gottes hervorgehoben, die Gott selbst uns geschenkt habe durch Christus. Ist diese aber als Geschenk Gottes bezeichnet, so liegt darin, daſs die Menschen sie aus sich selbst nicht geschöpft haben, und mithin Christus eine Erkenntniſs Gottes gebracht hat, die ohne ihn Niemand haben konnte. Die Erinnerung an Christi eigene Worte (Matth. 11, 27.) liegt somit hier deutlich vor Augen. Auch die Erkenntniſs der Zukunft schreibt Petrus dem Herrn klar in den Worten zu: „Ich weiſs, daſs die Ablegung meiner Hütte bald geschieht, sowie mir auch unser Herr Jesus Christus eröffnet hat" (*ἐδήλωσέ μοι*) (2 Petr. 1, 14.). Mit dieser höheren Erkenntniſs aber ist die höhere Macht Christi in der Vorstellung von der Person Christi beim Petrus auf's Innigste verbunden. Er schreibt ihm dieselbe während seines Erdenlebens und mehr noch nach seinem Abschiede von der Erde ausdrücklich zu. Er nennt ihn „von Gott erwiesen durch mächtige Thaten

und Zeichen und Wunder, welche Gott durch ihn that" (Act. 2, 22.), und sagt, dafs Gott ihn gesalbt mit dem heiligen Geiste und Kraft, und dafs Gott mit ihm gewesen (Act. 10, 38.). Gerade also, wie der Herr selbst, leitet er die Wunderkraft desselben von der Kraft Gottes in ihm ab und beruft sich dabei, was nicht zu übersehen ist, in beiden Stellen auf seine Zuhörer selbst, die Zeugen jener Thaten gewesen. Ja mehr noch, er nennt den Herrn selbst τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, d. i. den Urheber des Lebens, den die Juden getödtet hätten (Act. 3, 15.), und bezeichnet ihn so nicht blofs als Urheber des geistigen Lebens, sondern des Lebens überhaupt, gerade wie Christus sich selbst bezeichnet hatte (Joh. 5, 26.). Darum erklärt er auch, dafs es unmöglich gewesen (οὐκ ἦν δυνατόν), dafs er vom Tode gehalten wurde (κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ) (Act. 2, 24.). Weit gröfsere Macht aber schreibt er ihm nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu und legt schon darum auf beide den Hauptaccent, da durch sie Gott ihn augenscheinlich für den wahrhaftigen Herrn und Christus erklärt habe. „Diesen Jesum hat Gott auferwecket," so lautet sein Zeugnifs (Act. 2, 32.); er ist zur Rechten Gottes erhöhet (v. 33.), Gott hat ihn gemacht zum Herrn und Christus (v. 36.), Gott hat ihn zum Führer und Heiland erhöhet (ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε) zu seiner Rechten (Act. 5, 31.), Gott hat ihm die Herrlichkeit verliehen (1 Petr. 1, 21.), er ist Aller Herr (Act. 10, 36.), ihm sind Engel und Gewalt und Mächte unterthan (1 Petr. 3, 22.), er ist von Gott bestimmt zum Richter über Lebendige und Todte (Act. 10, 42. 1 Petr. 4, 5.), sein Reich ist ein ewiges (2 Petr. 1, 11.), er ist von dort aus Hirt und Aufseher der Seelen (1 Petr. 2, 25.), er ist der Erzhirt, der einst erscheinen wird (1 Petr. 5, 4.), ihm gebührt die Ehre und Macht in Ewigkeit (1 Petr. 4, 11.). Bei so erhabener Vorstellung von der Hoheit und Macht Christi nach seinem Hingang zum Vater lebt daher im Herzen des Petrus der feste Glaube, dafs in leiblicher wie geistiger Hinsicht Christus auch jetzt noch, und gerade jetzt um so mehr, Helfer

und Retter aller Hülfsbedürftigen sei und so seine Macht vom Himmel herab offenbare. Darum spricht er mit Zuversicht auf den augenblicklichen Erfolg zu dem Lahmen an der Tempelthür: „Im Namen Jesu Christi, des Nazaräers, stehe auf und wandle!" (Act. 3, 6.) Die Worte ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. bezeichnen hier offenbar das, worin das Aufstehen und Wandeln begründet ist, wodurch es herbeigeführt wird. Daher sagt auch Origenes *contra Celsum* (I. p. 7. ed. Hoeschel.): *Τοσοῦτον γὰρ δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ.* Petrus selbst aber sagt von jenem Geheilten: *Τοῦτον ἐστερέωσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, diesen hat sein (Christi) Name gestärkt (Act. 3, 16.), und erklärt vor dem Hohenrathe gerade in Bezug auf jene Heilung: „So sei euch allen und dem ganzen Volke Israel kund, dafs durch den Namen Jesu Christi, des Nazaräers, durch diesen dieser dastehet vor euch gesund" (Act. 4, 10.). Auch hier ist der Name Christi als die jene Heilung hervorbringende Ursache hervorgehoben; denn gerade das Aussprechen des Namens Christi ist hier gemeint, da nicht blofs ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, sondern ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. gesagt ist, auf welches ὄνομα auch das emphatische ἐν τούτῳ (sc. ὀνόματι) zurückweist. Dafs aber schon das Aussprechen des Namens Christi im Munde des Apostels diese Kraft besafs, beruhet auf der Kraft und Macht Christi selbst, die der Apostel dem gichtbrüchigen Äneas gegenüber also ausspricht: „Äneas, es heilet dich Jesus Christus: stehe auf und bereite dir selbst dein Bette!" (Act. 9, 34.) Darum wendet er sich auch zuvor betend an ihn, ehe er die Tabitha in Joppe vom Tode auferweckt (Act. 9, 40.). Zwar ist nicht ausdrücklich gesagt, dafs er Jesum im Gebete angerufen; allein nach v. 34. und dem so häufig vorkommenden Ausdrucke ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου (Act. 2, 21., vgl. Meyer, Commentar, S. 42., Act. 9, 14. 21. 22, 16.) ist der Sinn jenes Gebetes Petri kaum zweifelhaft. Mindestens hat Petrus, wenn er zu Gott gebetet, diesen ausdrücklich ἐν τῷ ὀνόματι Ἰ. Χρ. um Hülfe angerufen. In geistiger Hinsicht aber erklärt Petrus auf's Allerbestimmteste, dafs Christus die

höchste Macht besitze; denn er ist es, der nach seiner Erklärung den heiligen Geist auf die Jünger ausgegossen hat (Act. 2, 33.), durch dessen Gnade allein die Christen hoffen gerettet zu werden (Act. 15, 11.), und in dem allein das Heil zu finden ist; denn er sagt ausdrücklich: „Es ist in keinem Andern das Heil; denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel, der den Menschen gegeben ist, durch welchen wir müssen gerettet werden" (Act. 4, 12.). Nichts desto weniger ist ihm jedoch die Unterordnung Christi unter den Vater, gerade wie der Erlöser selbst sie gelehrt hatte, eine ausgemachte, feststehende Wahrheit; denn man hat nur auf die Ausdrücke, die er wählt, zu achten, um sich davon vollkommen zu überzeugen. Nicht blofs die Auferstehung und Verherrlichung Christi zur Rechten des Vaters ist Gottes Werk (Act. 2, 24. 32. 33. 36. 5, 31. 3, 13. 10, 42.), sondern schon vor seiner Erscheinung auf Erden, also noch ehe er die menschliche Natur angenommen, ist er Gott untergeordnet gewesen; denn Petrus nennt ihn vorherbestimmt von Gott vor Gründung der Welt (1 Petr. 1, 20. Act. 10, 42.), von Gott erwecket und gesandt (Act. 3, 26.), sagt, dafs Gott durch ihn hat Frieden verkünden lassen (Act. 10, 36.) und uns durch ihn geschenkt hat Alles, was zur Gottseligkeit und zum Leben dienet (2 Petr. 1, 3.), bezeichnet ihn bestimmt als von Gott auserwählt (1 Petr. 2, 3.) und drückt daher schon mit der Bezeichnung Gottes als des Vaters unseres Herrn Jesu Christi (1 Petr. 1, 3.) jenes Verhältnifs der Überordnung des Vaters über den Sohn aus. In dem irdischen Leben des Erlösers aber ist es Gott, der ihn mit dem heiligen Geiste gesalbt hat, und der mit ihm gewesen (Act. 10, 38.), der ihn durch Zeichen und Wunder erwiesen und diese selbst durch ihn gethan hat (Act. 2, 21.), so dafs auch hieraus die völlige Übereinstimmung der Lehre des Petrus mit der des Erlösers klar wird. Wenn daher auch die Worte im zweiten Petrinischen Briefe: „Durch die Gerechtigkeit unseres Gottes und Heilandes Jesu Christi" (2 Petr. 1, 1.), vielfach als Beweis dafür angeführt sind, dafs Petrus den Erlöser

geradezu Gott nenne, so achtet man doch bei der Auffassung dieser Stelle nicht im mindesten auf die ganze Christologie des Petrus, nach der dieser Sinn unmöglich in den Worten liegen kann, auch nicht so nebenbei und wie verstohlen vorkommen könnte, sobald Petrus den Erlöser wirklich für Gott selbst gehalten und ihn als solchen hätte bezeichnen wollen, da ihm ja viel häufigere und passendere Veranlassung dazu vorlag. Wohl ist allerdings nach der gewöhnlichen Regel der Grammatik das *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* auch als Prädicat auf Christus zu beziehen (vgl. c. 3, 18.); allein nach der apostolischen Analogie (s. die ganz ähnliche Stelle Tit. 2, 13.), nach dem gleich folgenden Verse (v. 2.), wo Gott und Christus sehr bestimmt von einander unterschieden werden, und nach der ganzen Vorstellung des Petrus, wonach Christus auch nach seiner göttlichen Verherrlichung beim Vater niemals als Gott selbst oder *θεός* bezeichnet wird, ist es mehr, als wahrscheinlich, dafs wir hier vor *σωτῆρος* aus dem Vorangehenden entweder den Artikel *τοῦ* oder das Pronomen *ἡμῶν* zu ergänzen haben, so dafs auch hier, wie immer, Gott und Christus unterschieden werden, und die Worte *ἐν δικαιοσύνῃ* auf Beide zu beziehen sind. Als Resultat also finden wir beim Petrus über die Natur und das Wesen Christi eine durchgehende Übereinstimmung mit der Lehre des Erlösers selbst.

2) Achten wir nun hiernach auf das Werk Christi, wie es sich bei Petrus aufgefafst und bezeichnet findet, so fällt zunächst der Umstand auf, dafs er den Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν* niemals gebraucht, da er nach jüdisch-messianischer Anschauung diefs Reich Gottes oder Christi erst bei der Wiederkunft des Herrn erwartete; wefshalb er auch zu seinen Lesern im zweiten Briefe ausdrücklich nur von „**dem Eingange zu dem ewigen Reiche unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi**" spricht (2 Petr. 1, 11.). Die Idee des Reiches Gottes, wie sie der Erlöser gefafst (s. S. 364—372.), lag ihm daher noch fern, wenngleich er das Wesentliche derselben, die *σωτηρία* durch Christus, mit der ihm eigenen raschen Entschiedenheit und dem ganzen Feuer

seiner Seele aufgefafst hatte und verkündigte. Christus ist ihm entschieden der einzige, von Gott gegebene σωτήρ der Menschheit, und das σώζειν ist sein Geschäft (Act. 4, 12. 5, 31. 11, 14. 15, 11. 1 Petr. 2, 6. 2 Petr. 1, 1.), das er selbst nach dem Tode bei den Geistern im Gefängnifs fortgesetzt, indem er den Todten das Evangelium gepredigt hat (1 Petr. 3, 19. 4, 6.). Erwiesen aber ist er von Gott als Herr und Heiland der Menschen vor Allem durch seine Auferstehung von den Todten; denn Gott selbst hat ihn auferweckt und erhöhet und so zum Herrn und Christus gemacht (Act. 2, 36. 5, 31. 3, 15. 4, 10 — 11. 33. 10, 40—42.). Diese Thatsache, die Auferstehung Christi von den Todten, die auf alle Jünger den tiefsten Eindruck gemacht, mufste auf das rasche und feurige Gemüth des Petrus um so tiefer und ergreifender wirken, und wir finden daher in seinen ersten Reden diese Thatsache überall vorangestellt und mit einer Freudigkeit und Zuversicht verkündigt, wie bei keinem andern Apostel. Auf sie gründete er die Gewifsheit der einstigen Auferstehung und Seligkeit überhaupt (vgl. Act. 4, 2.), und sein ganzer erster Brief ist durchdrungen und getragen von dieser lebendigen Hoffnung, zu der uns Gott wiedergeboren hat durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten (1 Petr. 1, 3.). Die Bezeichnung des Petrus als des Apostels der Hoffnung ist daher als eine durchaus treffende anzuerkennen. Von der Auferstehung aber ging Petrus zurück zu dem Tode Christi und erkannte darin die Gewifsheit der Sündenvergebung. Wiewohl er diese letztere auch gleich Anfangs als Bedingung des Heils und der Seligkeit hervorhebt (Act. 2, 38. 3, 19. 5, 31. 10, 36.), so zeigen doch erst seine späteren Briefe, wie gerade der Tod Christi von ihm als Grund der Sündenvergebung dargestellt wird, und wie er bei ruhigerer Betrachtung nicht blofs die Auferstehung, sondern auch den Tod Christi als Hauptmoment der Erlösung erkannte und hervorhob. Bilden nun aber auch Tod und Auferstehung des Erlösers die beiden Hauptpunkte, in denen sich bei Petrus das Werk Christi concentrirt, so verkennt er dabei doch keineswegs die andern Seiten desselben. So bezeichnet er den Erlöser,

weil er zugleich die göttliche Wahrheit verkündet, als einen Propheten (Act. 3, 22.) und nennt die von ihm empfangene Lehre die Wahrheit (1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 12.), den unvergänglichen Samen, das in Ewigkeit bleibende Wort Gottes (1 Petr. 1, 23—25.) und setzt den Kern derselben in die Erkenntnifs Gottes, die Gott selbst uns durch Christus geschenkt habe (1 Petr. 2, 19. 2 Petr. 1, 3.). Das Evangelium ist ihm daher das wunderbare Licht, zu dem Gott die Christen aus der Finsternifs berufen habe (1 Petr. 2, 9.); denn erst durch Christus, d. i. durch seine Vermittelung, glauben sie an Gott, d. i. sind sie ihm wirklich nahe gekommen und vertrauen auf ihn (1 Petr. 1, 21.). Mit der Verkündigung der ewigen Wahrheit aber sieht er in Christus zugleich das leuchtende Vorbild, das er uns gelassen, damit wir seinen Fufstapfen nachfolgen (1 Petr. 2, 21—23.), sowie er denn auch die Allgemeinheit des in Christo erschienenen Heiles anerkennt und ausspricht. Denn noch ehe er durch die Vision in Joppe näheren Aufschlufs darüber empfangen, dafs auch die Heiden Zutritt zum Evangelium und seinem Heile erhalten sollten, sagt er gleich in seiner ersten Rede zu Jerusalem zu seinen Zuhörern: „Euch gehöret die Verheifsung und euren Kindern und Allen in der Ferne, so viele irgend der Herr, unser Gott, berufet" (Act. 2, 39.). Wohl hatte damals Petrus noch nicht die Überzeugung, dafs die Heiden unmittelbar zum Christenthum zuzulassen wären; allein durch das Medium des Judenthums mufste er auch damals schon an eine Bekehrung Aller in der Ferne, nicht blofs der Juden in der διασπορά, denken, da die messianische Hoffnung von jeher mit darauf gerichtet war, dafs alle Völker einst bekehrt werden würden. Nachdem er aber durch jene Vision (Act. 10, 10—16.) überzeugt worden, dafs auch die Heiden unmittelbar zum Christenthum Zutritt haben sollten, geht er nicht blofs selbst gleich zu dem heidnischen Cornelius (Act. 10, 29.), sondern spricht bei ihm auch freudig die Worte: „In Wahrheit erfahre ich, dafs Gott die Per-

son nicht ansiehet, sondern unter allerlei Volk, wer ihn fürchtet und Recht thut, der ist ihm annehmlich" (Act. 10, 34—35.). Dafs hier das δεκτὸς αὐτῷ ἐστι nur die Fähigkeit, Christ zu werden, nicht aber, wie man die Worte gemifsbraucht hat, die Fähigkeit, ohne Christum selig zu werden, bezeichnet, bedarf jetzt wohl kaum noch der Erwähnung (vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung der christlichen K. S. 65 ff.). Jene Überzeugung aber, dafs auch die Heiden Christen werden könnten, spricht Petrus später auf dem Apostelconcil frei und offen in den Worten aus: „Ihr Brüder, ihr wisset, dafs vor längerer Zeit Gott unter uns die Wahl getroffen, dafs durch meinen Mund **die Heiden** sollten das Wort des Evangeliums hören und glauben" (Act. 15, 7., vgl. v. 8—10.), wozu er zuletzt noch hinzufügt: „Durch die Gnade des Herrn Jesu Christi glauben wir gerettet zu werden, auf gleiche Weise **wie jene**" (v. 11.). Bemerkenswerth aber bleibt hier gewifs, wie Petrus erst längere Zeit nach Empfang des heiligen Geistes durch eine besondere Offenbarung, nämlich jene Vision, zu der vollen Überzeugung der Allgemeingültigkeit des Evangeliums geführt ward, woraus unzweifelhaft folgt, dafs der heilige Geist nicht wie mit Einem Schlage den Jüngern die volle Wahrheit gegeben, sondern nach des Erlösers Worten sie in alle Wahrheit geleitet (Joh. 16, 13.), d. i. sie erst allmählich zur vollen Erkenntnifs derselben geführt habe, wie denn das vom Herrn gewählte Wort: ὁδηγήσει, diefs auch klar und deutlich ausspricht.

Was nun jene beiden Hauptpunkte der Petrinischen Dogmatik betrifft, so hält es nicht schwer, nachzuweisen, wie Anfangs vorzugsweise die Auferstehung Christi beim Petrus der Angelpunkt seines ganzen Glaubens und Hoffens war. Gleich bei der Wahl eines neuen Apostels, zu der er auffordert, sagt er von denen, die er dazu vorschlägt: „Einer von diesen mufs Zeuge seiner (Christi) **Auferstehung** mit uns werden" (Act. 1, 22.). Die Bezeugung dieser Thatsache tritt hier offenbar als Hauptgeschäft

in den Vordergrund, wie sie denn nach Act. 4, 33. auch wirklich Anfangs von allen Aposteln als solches anerkannt ward, und Petrus wiederholt sein und seiner Mitapostel Zeugnifs gerade von diesem Ereignifs geltend macht (Act. 2, 32. 3, 15.). Er läfst es sich ferner angelegen sein, nachzuweisen, wie schon David diese Thatsache im Leben des Erlösers vorausgesehen und geweissagt habe (Act. 2, 25—32.), und da gerade sie als Werk Gottes selbst hervortritt, so folgert er daraus auch mit Zuversicht die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters und seine Verherrlichung bei Gott (Act. 2, 33. 36. 5, 31., vgl. c. 3, 15. 5, 30. 10, 40—42.), so dafs durch den erhöheten Christus das Wunder der Heilung geschehen, das er verrichtet (Act. 4, 10.), und selbst die Sündenvergebung für Israel nun gewifs sei. In Bezug auf diesen letztern Punkt erklärt er ausdrücklich: „Diesen (Christum) hat Gott als Führer und Heiland **erhöhet zu seiner Rechten, um Israel Bufse und Sündenvergebung zu verleihen**" (*δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) (Act. 5, 31.). Und vor Cornelius sagt er, nachdem er die Auferstehung und Erhöhung Christi bezeugt hat (Act. 10, 40—42.): „Von diesem zeugen alle Propheten, dafs Jeder, der an ihn glaube, Sündenvergebung empfange **durch seinen Namen**" (v. 43.). Wie nun aber die Sündenvergebung im Causalnexus stehe mit der Auferstehung und Verherrlichung Christi, ist in dieser früheren Zeit der Petrinischen Wirksamkeit noch nirgends näher bezeichnet. Nur soviel möchte aus der ersten der beiden angeführten Stellen hervorgehen, dafs die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, also die ihm vom Vater verliehene himmlische Macht, sowie sein Richteramt über Lebendige und Todte (Act. 10, 42.), den Petrus auch nicht zweifeln liefs, dafs Christus die Macht der Sündenvergebung, d. i. die Macht der Freisprechung und der Verdammung, habe; daher er auch sagt: „Durch die **Gnade** des Herrn Jesu Christi glauben wir gerettet zu werden" (Act. 15, 11.). Die Paulinische Ansicht, dafs Christus um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket sei (Röm. 4, 25.), ist hier

noch nicht zu finden, da diese nähere Entwickelung der Versöhnungslehre in dieser früheren Zeit noch gar nicht vorkommt und auch in der Apostelgeschichte nirgends angedeutet ist. Wohl aber schreibt Petrus der Auferstehung selbst die Kraft des σώζειν zu; denn er sagt in seinem ersten Briefe, dafs die Taufe uns jetzt **rette durch die Auferstehung Jesu Christi** (1 Petr. 3, 21.). Wie er diefs aber meint, zeigt schon die Bemerkung in der Apostelgeschichte, dafs er und Johannes im Tempel **an Jesu die Auferstehung von den Todten** verkündigten (Act. 4, 2.), und dafs er in seinem ersten Briefe gleich Anfangs bezeugt, Gott habe nach seiner grofsen Barmherzigkeit uns wiedergeboren zu **einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten** (1 Petr. 1, 3.). An dieser letztern ward nämlich sichtbar, was mit den Todten einst geschehen, und was Gott durch Christus an ihnen thun werde. Auferstehung von den Todten und Theilnahme an dem Reiche Christi, das ist die Rettung oder das Heil, das alle Gläubigen einst finden sollen. Diese Hoffnung zieht sich daher durch die Petrinischen Briefe wie ein leuchtender Faden hin. Sie ist der Grundton, der in der Seele des Petrus fortklingt. Die Christen sind ihm nun Fremdlinge und Pilger auf Erden (1 Petr. 1, 1. 2, 11.), ihr Leben ist eine Wallfahrt (1 Petr. 1, 17.); sie sind von Gott auserwählt (1 Petr. 1, 2.), Gott hat sie berufen (1 Petr. 1, 15.), sie sind Gottes Volk und Begnadigte (1 Petr. 2, 10.); denn sie sind Miterben der Gnade des Lebens (1 Petr. 3, 7.), weil Gott sie berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit (1 Petr. 5, 10.); ihnen sind die gröfsten und köstlichsten Verheifsungen geschenkt, auf dafs sie dadurch der göttlichen Natur theilhaftig werden, wenn sie dadurch der in der Welt durch Lust herrschenden Verderbnifs entfliehen (2 Petr. 1, 4.). Diese selige Hoffnung ist nun allerdings beim Petrus nicht blofs auf die Auferstehung Christi, sondern zugleich auch auf seinen Erlösungstod gegründet; denn sein rasches, feuriges Wesen, das jene Hoffnung zuerst und vor Allem er-

griff, verhinderte ihn doch nicht, bei ruhigerem und gründlicherem Erwägen und Durchdenken der Heilswahrheiten auch dem Tode Christi die ihm gebührende, hohe Bedeutung zu geben. Nur ist hierin die Tiefe und Gründlichkeit der Entwickelung, wie bei Paulus, bei ihm nicht zu finden. Anfangs berührt er den Tod Christi selbst gar nicht näher, sondern verlangt von seinen Zuhörern nur: „Thuet Bufse und lasse sich ein Jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden" (Act. 2, 38.). Ebenso spricht er: „Thuet Bufse und bekehret euch, dafs eure Sünden ausgetilget werden" (Act. 3, 19.). Und obwohl er noch an andern Stellen die Sündenvergebung erwähnt (Act. 5, 31. 10, 43.; s. oben), auch die Leiden Christi als von Gott durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt (Act. 3, 18., vgl. c. 4, 28.), den Tod Christi aber als nach Gottes bestimmtem Rathschlufs und Vorsehung erfolgt bezeichnet (Act. 2, 23.): so sagt er doch nirgends, dafs gerade durch den Tod Christi die Sündenvergebung erfolge. Es mufs diefs aber gerade um so bedeutsamer erscheinen, da die Zuhörer des Petrus unmöglich von selbst und ohne weitere Hinweisung die Bedeutung des Todes Jesu verstehen konnten, auch die Kürze in dem Bericht des Lucas nicht als Erklärungsgrund angeführt werden kann, wefshalb von der Bedeutung des Todes Christi nichts weiter gesagt sei; denn gerade die Reden des Petrus giebt Lucas in solcher Ausführlichkeit, dafs man ihm unmöglich aufbürden kann, er habe wesentliche Punkte darin ausgelassen. Anders dagegen erscheint die Sache später in seinem ersten Briefe. Hier kommt er häufiger gerade auf den Zweck des Todes Christi zurück, und man erkennt deutlich, dafs er ihm eine doppelte Kraft zuschreibt, ein Mal die Gewifsheit der Sündentilgung und sodann die treibende Macht zur Heiligung des Sinnes und Wandels. Wohl ist Beides im Grunde Eins, denn das Zweite folgt aus dem Erstern; allein Beides wird doch vom Petrus besonders hervorgehoben. In Bezug auf das Erstere springt aber gleich

in die Augen, daſs auch vom Petrus keine Genugthuung im alt-orthodoxen Sinne gelehrt wird, ja daſs er bei Weitem noch nicht so scharf, wie Paulus, das Dogma von der Erlösung fixirt. Er gebraucht, wo er ein Sterben Christi für uns lehrt, nur die Präpositionen *ὑπέρ* und *περί*, nicht aber das viel bestimmtere, die eigentliche Stellvertretung ausdrückende *ἀντί*, und doch hätte er gewiſs dieses vorgezogen, wenn er selbst eine so bestimmte Stellvertretungstheorie im Sinne gehabt hätte. Er spricht aber zunächst im Allgemeinen: „Christus hat ja für euch gelitten" (*ὑπὲρ ὑμῶν*) (1 Petr. 2, 21.); „Christus hat im Fleisch für uns gelitten" (*ὑπὲρ ἡμῶν*) (1 Petr. 4, 1.); „denn auch Christus litt Ein Mal um der Sünden willen (*περὶ ἁμαρτιῶν*), ein Gerechter für Ungerechte" (*ὑπὲρ ἀδίκων*) (1 Petr. 3, 18.). Hier aber wird schon näher der Zweck hinzugefügt: „auf daſs er uns Gott zuführete" (*ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ*), so daſs also hier offenbar der Tod Christi nicht als auf Gott, sondern als auf unsere Herzen einwirkend dargestellt wird, gerade wie der Erlöser selbst seinen Tod faſste (s. S. 366 — 393.). Bestimmter aber bezeichnet er denselben als ein Opfer, dessen Blut uns heilige; denn er sagt seinen Lesern, daſs sie auserwählt wären nach dem Rathschlusse Gottes in Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi (*εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) (1 Petr. 1, 2.). Hiernach soll das Blut Christi immerdar die Christen reinigen von ihren Sünden; denn die Stellung der Worte am Ende bezeichnet nicht die erste Vergebung der Sünden bei der Bekehrung zu Christo, sondern die im Glauben an ihn immerdar gewisse Gnade Gottes. Zweierlei aber ist durch jene bildliche Ausdrucksweise gewiſs, ein Mal die Vergleichung des Todes Christi mit einem Reinigungsopfer und sodann die Behauptung der fortgehenden Sündenvergebung in Christo. Dieselbe Vergleichung mit einem Opfer liegt unstreitig in den Worten: „Ihr seid erlöst mit dem theuren Blute Christi als eines unbefleckten und fehllosen Lammes" (*ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου* (1 Petr.

1, 18—19.). Ein Lamm aber war nicht ein Sühn-, sondern ein Reinigungsopfer (s. Meyer, Commentar zu Joh. S. 31., *Gabler, Meletemata in Io.* 1, 29. *Ien.* 1808—1811. II.), und gerade diefs pafst zu dem Folgenden; denn dafs diese Vergleichung mit dem Opfer eines Lammes hier nicht den Sinn haben kann, als sei Gottes Gerechtigkeit dadurch befriedigt, zeigt die Zusammenstellung des *ἐλυτρώθητε* mit dem *ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου* (v. 18.), wodurch klar wird, wovon das Opfer uns losgekauft hat: es ist nicht die göttliche Strafgerechtigkeit, wohl aber der eitle, den Lüsten dieser Welt hingegebene Wandel und das sichere daraus folgende Verderben, so dafs auch hier eine Übereinstimmung mit der Lehre Christi (Matth. 20, 28.) sichtbar wird (s. oben). Stärker aber drückt die Gewifsheit der Sündenvergebung die so oft als Beweis für die orthodoxe Lehre angeführte und sie dennoch keineswegs enthaltende Stelle aus: „Der (Christus) unsere Sünden selbst an seinem Leibe an's Holz trug (ὃς *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον*), damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben; durch dessen Wunden ihr geheilet seid" (1 Petr. 2, 24.). Hier hat die unrichtige Übersetzung Luther's: auf dem Holz, für: auf das Holz (*ἐπὶ τὸ ξύλον*), der falschen Ansicht, als habe Christus am Kreuze die ganze Sündenlast der Menschheit, d. i. ihre Strafen, an seinem Leibe getragen und ausgehalten, wesentlichen Vorschub geleistet. Denn das Bildliche der ganzen Redeweise ging durch jenen Dativ verloren. Nicht auf dem Holze, d. i. während Christus am Kreuze hing, hat er die Sündenstrafen ausgehalten, sondern hingetragen auf das Holz, d. i. auf das Kreuz, hat er die Sünden, so dafs, wie sein Leib am Kreuze getödtet ward, auch die Sünden mit demselben getödtet, d. i. vernichtet und aufgehoben sind. Die Gewifsheit also, dafs die Sünden durch ihn hinweggenommen (*ἀνήνεγκεν*), d. i. ihre Strafen nicht mehr zu fürchten sind, kann nicht stärker ausgedrückt werden; denn an seinem Leibe hat er sie hingetragen, d. i. wie sein Leib angeheftet ward an das Kreuz, so gleichsam an und

mit dem Leibe zugleich auch die Sünden, so dafs wir ihrer völlig los und ledig, von ihnen völlig frei sind. Wohl ist der Zusatz: durch dessen Wunden (eigentlich Blutstrieme, μώλωπι) ihr geheilt seid, aus Jes. 53, 5. entnommen, wie auch das Tragen der Sünden an das וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל in Jes. 53, 11. erinnert; allein wenn auch in des Petrus Seele der Grundgedanke jenes 53. Capitels des Jesaias feststand, dafs nämlich der Schuldlose für die Schuldigen gelitten, so ist doch nirgends von ihm urgirt oder auch nur angedeutet, dafs die göttliche Strafgerechtigkeit diese Genugthuung verlangt habe. Die Gewifsheit, durch Christus von der Sünde und ihrer Strafe überhaupt frei zu sein, war ihm offenbar Hauptsache; daher auch die ethische Anwendung, nun auch der Sünde abzusterben und der Gerechtigkeit zu leben. Aus demselben Grunde nennt er auch die Christen Freie, denn sie sind nicht blofs von dem mosaischen Gesetze, sondern auch von der Strafe, die auf die Übertretung des Gesetzes gesetzt ist, frei. Er fügt aber auch gleich hinzu, dafs sie die Freiheit nicht zum Deckel der Bosheit haben, sondern als Knechte Gottes leben sollen (1 Petr. 2, 16.). Gerade diese sittliche Folge der Erlösung macht er durch seinen ganzen ersten Brief hindurch geltend; denn er enthält die ernstesten und dringendsten Ermahnungen zu einem christlichen Wandel, und wo er den Tod Christi erwähnt, weist er immer auch auf die aus ihm folgende innere Verpflichtung hin, nun auch ein heiliges Leben zu führen. Weil seine Leser nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem theuren Blute Christi erlöst sind, so sollen sie die Zeit ihrer Wallfahrt wandeln in Furcht und ihre Seelen heiligen im Gehorsam gegen die Wahrheit (1 Petr. 1, 17. 22.). Weil Christus unsere Sünden an das Holz getragen, sollen wir der Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben (1 Petr. 2, 24.). Weil Christus im Fleische für uns gelitten, sollen auch wir uns wappnen mit demselben Sinne (1 Petr. 4, 1.). Weil Christus, der Gerechte, für die Ungerechten gelitten, sollen wir, wenn es Gottes Wille

ist, um Gutesthans willen, nicht um Übelthuns willen leiden (1 Petr. 3, 17.). Der Beweggrund zu dem Allen liegt also in dem Tode Christi; Petrus stellt ihn mit als zu diesem Zwecke übernommen dar (ἵνα, 1 Petr. 2, 24. 3, 18.); die dankbare Liebe dafür ist das stärkste Motiv. Fragen wir aber bei dieser Überzeugung des Petrus von dem Werke Christi, was daraus für seine Ansicht von der Person Christi folge, so liegt vor Augen, dafs er auch hiernach ein weit über die Menschheit erhabenes Wesen in ihm sah; denn der Tod eines blofsen Menschen konnte ihm jene Bedeutung unmöglich haben, sowie seine ganze Hoffnung auf Heil und Seligkeit sich nimmermehr auf einen blofsen Menschen gründen konnte.

3) Zu demselben Resultate führt uns das, was Petrus unter dem Glauben an Christum versteht. Er bezieht denselben noch nicht, wie Paulus, vorzugsweise auf den Erlösungstod, sondern auf die Hoheit und Göttlichkeit Christi überhaupt und schliefst sich auch hierin genau der Lehre des Erlösers selbst an. Die Entwickelung und Entfaltung des Glaubens, sowie seine Concentration auf die eine grofse Thatsache, durch die nach Paulus die Versöhnung vollbracht ist, findet sich bei ihm noch nicht. Der Glaube ist bei ihm noch die unmittelbare, innige Überzeugung von der göttlichen Hoheit und Macht Christi und das daraus folgende volle Vertrauen des Herzens zu ihm als dem alleinigen Retter und Seligmacher. Dafs aber nach ihm völlige Gewifsheit des Herzens, d. i. unzweifelhafte Überzeugung von der göttlichen Hoheit Christi zu der πίστις gehört, ja die eigentliche Grundlage derselben bildet, zeigen gleich in seiner ersten Rede die Worte: „Mit Gewifsheit nun erkenne (ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω) das ganze Haus Israel, dafs zum Herrn ihn und Christus Gott gemacht hat, diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt" (Act. 2, 36.). Dafs aber von ihm zugleich volles Vertrauen zu Christo mit der πίστις gemeint sei, ersieht man aus den Worten, die er aus Jes. 28, 16. auf den Erlöser anwendet, und wonach er ihn einen auserwählten, herrlichen Grundstein nennt und also fort-

führt: „Wer auf ihn vertrauet (ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ), wird nicht zu Schanden" (1 Petr. 2, 6.). Beides aber, die gewisse Überzeugung und das Vertrauen, darf nach ihm in keinem Augenblick des Lebens wanken; das erst ist die Bewährung der πίστις; denn er sagt, dafs seine Leser eine kleine Zeit, wenn's sein soll, durch mancherlei Versuchungen betrübt werden, „auf dafs die Bewährung ihres Glaubens (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως) viel köstlicher erfunden werde, als das vergängliche, doch durch Feuer bewährte Geld" (1 Petr. 1, 7.). Die Richtung der πίστις auf den Erlöser aber drückt er wiederholt aus durch: πιστεύων εἰς αὐτόν (Act. 10, 43. 1 Petr. 1, 8.), πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (Act. 11, 17.), πιστεύειν ἐπ᾽ αὐτῷ (1 Petr. 2, 6., vgl. v. 7.), πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (Act. 3, 16., vgl. Act. 2, 38.), und sie ist ihm ganz besonders das Vertrauen zu der Gnade Christi (διὰ χάριτος κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πιστεύομεν σωθῆναι) (Act. 15, 11.). Da aber das Evangelium diese Gnade verkündigt, so spricht er auch von einem ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι (Act. 15, 7.) und einem ἀπειθεῖν τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ (1 Petr. 4, 17.), sowie von einem πιστεύειν und ἀπειθεῖν τῷ Χριστῷ (1 Petr. 2, 7.). Weil aber ferner Gott selbst den Erlöser gesandt und zum Herrn und Christus gemacht hat, so ist ihm der Glaube an Christus gleichbedeutend mit einem Gehorsamsein gegen Gott, πειθαρχεῖν τῷ θεῷ; und da endlich durch Christi Tod und Auferstehung wir Gott selbst in vollem Vertrauen zugeführt werden (1 Petr. 3, 18.), so spricht er auch von einem πιστεύειν εἰς θεόν durch Christus (δι᾽ αὐτοῦ) (1 Petr. 1, 21.). Das Ziel nun dieses Glaubens ist auch nach ihm, ganz wie Christus selbst es gelehrt hat, Heil und Seligkeit (σωτηρία). Denn er sagt seinen Lesern, dafs sie durch Gottes Macht mittelst des Glaubens (διὰ πίστεως) erhalten werden zur Seligkeit (εἰς σωτηρίαν) (1 Petr. 1, 5.), dafs sie einst davontragen werden das Ziel ihres Glaubens, Seelen-Seligkeit (σωτηρίαν ψυχῶν) (1 Petr. 1, 9.), und dafs ih-

nen, **die da glauben**, die Herrlichkeit (ἡ τιμή) sei (1 Petr. 2, 7.). Darum nennt er den Glauben endlich *ἰσότιμον* (2 Petr. 1, 1.), weil er einst gleiche Ehre und Würde (τιμή und δόξα) allen Gläubigen verschafft, oder weil er von Allen gleich herrlich und köstlich erfunden wird. Dabei aber verkennt Petrus keineswegs die sittliche Kraft, die in dem Glauben liegt, ja hebt diese recht stark hervor. Denn er sagt von den durch ihn bekehrten Heiden, dafs Gott ihre Herzen durch den **Glauben** gereinigt habe (τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν) (Act. 15, 9.), ferner, dafs Christus einen Jeglichen von seiner Bosheit abkehre (Act. 3, 26.), dafs seine Leser dem Teufel fest widerstehen sollen **im Glauben** (1 Petr. 5, 9.), dafs sie **in ihrem Glauben** die Tugend erweisen sollen, und in der Tugend die Erkenntnifs, und in der Erkenntnifs die Mäfsigung, und in der Mäfsigung die Standhaftigkeit, und in der Standhaftigkeit die Gottseligkeit, und in der Gottseligkeit die Bruderliebe, und in der Bruderliebe die Menschenliebe (2 Petr. 1, 5—7.). Erst wenn diese Tugenden in ihnen vorhanden und reichlich vorhanden sind und sich mehren (*ταῦτα ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα*), werden sie dadurch als nicht müfsig und unfruchtbar für die Erkenntnifs Christi, d. i. in Beziehung auf sie, dargestellt (2 Petr. 1, 8.). Hieraus erhellt zur Genüge, wie Petrus nur den lebendigen und thätigen Glauben kannte und ihm die zu allen Tugenden treibende Kraft zuschrieb. Ein solcher Glaube aber, das leuchtet ein, kann nicht der Glaube an einen Menschen und seine Lehre sein; er hat zur sicheren Voraussetzung die höhere, göttliche Macht und Persönlichkeit dessen, auf den ein so unbedingtes Vertrauen gesetzt, und von dem so viel über alle irdische Herrlichkeit Hinausliegendes gehofft wird. Nur der Glaube an eine solche Persönlichkeit kann die Macht auf das Herz ausüben, von der der Apostel erfüllt ist.

4) Fragen wir nun aber auch, welchen Einflufs die jüdisch-messianische Erwartung auf die Vorstellung

des Petrus von der Person und dem Werke Christi ausgeübt hat, so finden wir gerade bei ihm diesen Einfluſs besonders stark hervortretend, und der Umstand, daſs er vorzugsweise der *ἀπόστολος τῆς περιτομῆς* wurde, mag gerade hierin mit seinen Grund haben. Wir haben jedoch hierbei wohl zu unterscheiden, was Petrus nach dem Vorgange des Erlösers selbst aus der messianischen Hoffnung seines Volkes wirklich als göttliche Wahrheit hervorhebt und geltend macht, und was er, selbst noch jener Hoffnung zugethan, als seine noch zu erfüllende Erwartung ausspricht. Gerade diese letztere ist in ihrer jüdischen Färbung so unverkennbar, und die entscheidende Thatsache, daſs sie gerade so, wie sie Petrus ausspricht, nicht in Erfüllung gegangen ist, zeugt so laut für ihren menschlichen Ursprung, daſs jeder Unbefangene denselben anerkennen wird. Achten wir jedoch zunächst auf jenen ersteren Punkt!

Petrus ist zunächst auf's Innigste durchdrungen von der Überzeugung, daſs im A. T. die Erscheinung, wie das Leben und Schicksal des Erlösers, von dem göttlichen Geiste vorherverkündigt sei. Darum sagt er, daſs Gott davon durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Alters her geredet habe (Act. 3, 21.), daſs er durch den Mund aller seiner Propheten vorausverkündigt habe, daſs Christus leiden müsse (v. 18.), daſs alle Propheten von Samuel und den folgenden an, so viele geredet, diese Tage verkündigt hätten (v. 24.). Und wie er sich dieſs denkt, giebt er in seinen Briefen genau an. In den Propheten wohnte der Geist Christi (*τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*), und dieser bezeugte die Christo bevorstehenden Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit voraus (*προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*) (1 Petr. 1, 11.). Die Propheten selbst aber suchten und forschten vergebens, auf welche und welcherlei Zeit der Geist in ihnen hindeute (v. 11.); sie kannten das Heil nicht, das Gott den Christen bereitet hatte, und in das selbst Engel zu blicken verlangen (v. 10. u. 12.). Denn obwohl niemals eine Weissagung aus menschlicher Willkür gegeben

ist, und die heiligen Menschen geredet haben, getrieben von dem heiligen Geiste (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι), so ist doch keine Weissagung der Schrift Sache eigener Auflösung (ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται) (2 Petr. 1, 20—21.). Diese Worte, aus dem Vorangehenden klar, bezeugen, dafs nach der Überzeugung des Petrus der Geist Gottes in den Schriften des A. T. redet, ohne dafs die Verfasser selbst den Sinn der Weissagung immer verstehen und auslegen konnten. Gegen diese Erklärung des Petrus streitet keineswegs, was er vom David sagt, dafs nämlich dieser voraussehend geredet habe (προϊδὼν ἐλάλησε) von der Auferstehung Christi (Act. 2, 31.); denn kurz vorher giebt er in dem Participium εἰδώς (v. 30.) den Grund an, warum David in diesem Falle voraussehen konnte; denn er sagt: „Da er wufste, dafs Gott ihm mit einem Eide geschworen, aus der Frucht seiner Lenden Einen zu setzen auf seinen Thron." Aus diesem Grunde konnte er also schon an jenen Nachkommen denken, wufste schon von ihm. Nach jenem Grundsatze nun verfährt Petrus, wie der Erlöser selbst, überall in seinen Citaten aus dem A. T. Die Worte, die er anführt, haben in ihrem ursprünglichen Sinne, d. i. in dem von den Verfassern ihnen gegebenen Sinne, überall eine andere Bedeutung; Petrus aber sieht in ihnen eine vom Geiste Gottes darin niedergelegte Hinweisung und Weissagung auf Christus. So sagt er daher von dem Schicksal des Judas: „Es mufste erfüllt werden jenes Wort der Schrift, welches der heilige Geist vorausgesagt hat durch David's Mund über Judas" (Act. 1, 16.). Da nun Petrus in seinen Reden zu Juden spricht, und auch seine Briefe mit an Judenchristen gerichtet sind, so findet sich bei ihm überall eine grofse Menge alttestamentlicher Citate, bei denen die Anwendung und Beziehung auf Christus von dem ursprünglichen Sinne der Worte meist sehr verschieden ist, die jedoch nach dem oben ausgesprochenen Grundsatze des Petrus ihre Erklärung und Rechtfertigung findet. Sie alle hier anzuführen und bei jeder einzelnen Stelle die eben ausgesprochene Behauptung nachzuweisen, würde offenbar zu weit

führen*). Nur auf Eins möchten wir aufmerksam machen, dafs nämlich auch die Petrinische Idee des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen (1 Petr. 2, 5. 9.) eine Verheifsung ist, die Petrus aus dem A. T. (2 Mos. 19, 5—6. Jes. 61, 6.) entnimmt und als jetzt in Erfüllung gegangen darstellt. Denn in jener ersteren Stelle heifst es von Israel am Sinai: „Ihr sollt mein Eigenthum sein aus allen Völkern; ihr sollt mir ein Priester-Königreich sein und ein heiliges Volk," und in der zweiten Stelle wird den Israeliten im Exil im Gegensatz zu den Fremden, die ihnen einst dienen sollen, geweissagt: „Ihr aber heifset Priester Jehova's, Diener unseres Gottes nennet man euch."

*) Folgende Übersicht über die von Petrus angeführten Stellen des A. T. mag jedoch hier Platz finden: Ps. 69, 26. u. Ps. 109, 8., auf Judas angewandt, Act. 1, 20. — Joel 3, 1—5., auf die Ausgiefsung des heiligen Geistes bezogen, Act. 2, 16—21. — Ps. 16, 8—11., auf die Auferstehung Christi gedeutet, Act. 2, 25—28. — 2 Sam. 7, 12., auf Christi Davidische Abkunft und Königthum, Act. 2, 30. — Ps. 110, 1., auf die Erhöhung Christi, Act. 2, 34—35. — 5 Mos. 18, 15. 19., auf Christi Prophetenamt, Act. 3, 22—23. — 1 Mos. 12, 3. 18, 18., der Segen Abraham's, auf Christus bezogen, Act. 3, 25. — Ps. 118, 22., auf Christus, als Eckstein, Act. 4, 11. und 1 Petr. 2, 7. — Jes. 28, 16., auf Christus, als Grundstein, 1 Petr. 2, 6. — Jes. 8, 14., auf Christus, als Stein des Anstofses und Strauchelns, 1 Petr. 2, 8. — Jes. 40, 6 ff., auf die ewige Wahrheit des Evangeliums, 1 Petr. 1, 24—25. — Ps. 34, 9. von der Güte Gottes, auf Christus bezogen, 1 Petr. 2, 3. — Aufserdem finden sich noch folgende Anführungen aus dem A. T.: Jes. 8, 12. 13. von der Heilighaltung Gottes im Herzen, 1 Petr. 3, 15. — Prov. 10, 12. von der Liebe, die der Sünden Menge deckt, 1 Petr. 4, 8. — Prov. 11, 31. von dem Gottlosen und Sünder, 1 Petr. 4, 18. — 3 Mos. 19, 2. von der Heiligung, da Gott heilig sei, 1 Petr. 1, 16. — Ps. 34, 13—17. von dem Behüten der Zunge, 1 Petr. 3, 10—12. — Bei vielen dieser Stellen ist gar nicht ein Mal angegeben, dafs sie Citate aus dem A. T. sind, wie er denn z. B. auch 1 Petr. 2, 24. gar nicht weiter andeutet, dafs er Jes. 53, 5. u. 11. hier anwendet. Diese ungesuchte, aus dem A. T. entnommene Redeweise mufste ihn gleichfalls vorzugsweise den Judenchristen als Apostel empfehlen.

Achten wir jedoch nun auf die Erwartung des Petrus von den letzten Dingen, die er nach der jüdisch-messianischen Ansicht seiner Zeit noch theilte, so finden wir, wie er die Aussprüche des Erlösers über seine Wiederkunft wörtlich gefafst hatte und diese daher als sehr bald erfolgend sich dachte. Sein Wort: „**Das Ende aller Dinge ist nahe**" (*πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικε*) (1 Petr. 4, 7.), läfst keine andere Deutung zu. „**Die Zeit ist da**, dafs das Gericht beim Hause Gottes anfange" (1 Petr. 4, 17.), bestätigt jene Erwartung. So ist ihm denn auch Christus erschienen **in der letzten Zeit** (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων*) (1 Petr. 1, 20.); er ist in den Himmel aufgenommen (*ἀνελήφθη*) (Act. 1, 22.); aber der Himmel hat ihn nur aufgenommen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (*ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*) (Act. 3, 21.), und diese ist nach dem Obigen nahe. Es giebt eine Unterwelt; denn Christus ist **nicht in der Unterwelt gelassen worden** (*οὐ κατελείφθη εἰς ᾅδου*) (Act. 2, 31.), sondern, lebendig erhalten dem Geiste nach, hat er den **Geistern im Gefängnifs** gepredigt (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν*) (1 Petr. 3, 19.) und **den Todten das Evangelium verkündigt** (*καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη*) (1 Petr. 4, 6.). Bei dem nun nahen Ende aller Dinge ist die Wiederkunft (*παρουσία*) (2 Petr. 1, 16.) und Offenbarung (*ἀποκάλυψις*) (1 Petr. 1, 7. 4, 13.) Jesu Christi nicht mehr fern; denn **die Seligkeit** (*σωτηρία*) **ist bereit** (*ἑτοίμη*), in letzter Zeit (*ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) geoffenbart zu werden (1 Petr. 1, 5.). Auf diese **bei der Erscheinung Jesu Christi ihnen widerfahrende Gnade** (*εἰς τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*) sollen daher die Christen ihre ganze Hoffnung setzen (1 Petr. 1, 13.); alsdann wird **bei der Erscheinung Christi** ihr Glaube viel köstlicher erfunden werden, als das vergängliche, doch durch Feuer bewährte Gold (1 Petr. 1, 7.), und sie werden, wenn der Erzhirte **erscheint** (*φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποιμένος*), die unverwelkliche Krone der Ehre davontragen (1 Petr. 5, 4.) und bei **der Offenbarung**

seiner Herrlichkeit sich freuen und frohlocken (1 Petr. 4, 13.); denn da das Ende aller Dinge nahe ist, so werden die Menschen insgesammt Rechenschaft geben müssen dem, der in Bereitschaft stehet (τῷ ἑτοίμως ἔχοντι), zu richten die Lebendigen und die Todten (1 Petr. 4, 5. Act. 10, 42.), und in dessen ewiges Reich nur den Seinen der Eingang verstattet wird (2 Petr. 1, 11.). Von dem Tage des Herrn selbst aber sagt er nach Joel: „Die Sonne wandelt sich in Dunkel und der Mond in Blut, bevor der Tag des Herrn kommt, der grofse und herrliche. Und es wird geschehen, wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" (Act. 2, 20—21., vgl. Joel 3, 1—5.). Darum ermahnt er, Bufse zu thun, damit Zeiten der Erquickung kommen vom Angesichte des Herrn (Act. 3, 19—20.). Diese Erquickung (ἀνάψυξις) aber ist nach Allem die bei der Erscheinung Christi den Seinen widerfahrende Gnade, die er als κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον bezeichnet, und die jetzt noch im Himmel aufbewahrt wird (τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς), die aber bereit ist, geoffenbart zu werden in der letzten Zeit (ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ) (1 Petr. 1, 4. 5.). Nach diesem Allen ist klar, dafs Petrus die Wiedererscheinung Christi zum Gericht und die dann für die Seinen beginnende Seligkeit in unmittelbare Verbindung setzte, so dafs die letztere erst dann erfolge, wenn Christus hier auf Erden wiedererscheine. Bis dahin war für die Todten der Hades oder die Unterwelt der Aufenthalt. Da aber Christi Wiederkunft bald von ihm erwartet wurde, so dachte er für die meisten noch lebenden Christen diesen Übergang zur Seligkeit als ganz nahe bevorstehend, während die bereits Gestorbenen dann aus der Unterwelt zum Gericht auferstehen würden, da Christus dann über Lebendige und Todte Gericht halten sollte. Ist nun hierin auch die jüdische Erwartung, wie wir sie oben kennen gelernt haben, unverkennbar, sofern für die Ankunft des Messias nur die Wiederkunft Christi gesetzt ist, wiewohl auch diese nur mit den Worten παρουσία, Ankunft, und ἀποκάλυψις, Erscheinung,

Offenbarung, bezeichnet ist: so liegt doch durch Wirkung des göttlichen Geistes auch in dieser jüdisch-messianischen Vorstellung und Erwartung die christliche Wahrheit, wie in einer zeitlichen Hülle, eingeschlossen, und Gott liefs dieselbe gewifs gerade mit darum in dieser Hülle erscheinen, damit die jüdischen Zeitgenossen des Apostels sie um so eher fassen und in sich aufnehmen konnten. Als Wahrheit aber giebt sich auch hier zu erkennen: das Gericht durch Christus, das einstige Ende aller Dinge, die Rettung der auch vor Christus Verstorbenen durch ihn, die Seligkeit mit und bei Christo in seinem ewigen Reich (s. Unsterblichkeitslehre, über die Lehre des Petrus, S. 91—102.).

Blicken wir nun zum Schlufs noch auf die beiden letzten Capitel des zweiten Briefs Petri, die nach unbefangener Würdigung ihrer Eigenthümlichkeit wohl einen andern Verfasser haben, so ist hier, da vorzugsweise von falschen Lehrern und Spöttern die Rede ist, weniger Veranlassung, über die Person Christi selbst zu reden. Doch auch hier wird derselbe κύριος und σωτήρ (2 Petr. 2, 20. 3, 2. 18.), auch δεσπότης (c. 2, 1.) genannt, und ihm die Ehre (δόξα) nun und in ewige Zeiten (νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος) zugesprochen (2 Petr. 3, 18.). Die von ihm verkündete Wahrheit wird als ὁδὸς τῆς ἀληθείας (c. 2, 2.) und ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης (c. 2, 21.) bezeichnet, und die Bedeutung seines Werkes, namentlich seines Todes, durch die Worte: „der sie erkauft hat" (τὸν ἀγοράσαντα αὐτούς) (c. 2, 1.) angedeutet. Auch der Wunsch: „Wachset in der Gnade und Erkenntnifs unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi!" (c. 3, 18.), weist auf das Werk und die Macht des Erlösers hin. Von dem Glauben selbst wird nicht ausdrücklich gesprochen, wohl aber die Wirkung desselben erwähnt in den Worten: „Die den Befleckungen der Welt entflohen waren durch die Erkenntnifs des Herrn und Heilandes Jesu Christi" (c. 2, 20.). Überhaupt tritt anstatt der πίστις hier schon die γνῶσις und ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος auf, was ebenfalls auf eine spätere Zeit der Abfassung hinweist. Dasselbe mag geschlossen werden aus dem schon

vorhandenen Spott, dafs noch immer nicht die Wiederkunft Christi eingetreten sei (c. 3, 3—4.), worauf unser Verfasser ganz besonders im dritten Capitel antwortet. Hier wird nun von dem Ende aller Dinge und dem Gericht durch Christus geredet, und obwohl der Verfasser sagt, dafs Ein Tag beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie Ein Tag sind (c. 3, 8.), um den Verzug der Wiederkunft Christi zu erklären, und aufserdem noch dafür anführt, dafs der Herr nur Geduld habe, weil er nicht wolle, dafs Gewisse verloren gingen, sondern dafs Alle sich zur Bufse wendeten (c. 3, 9. 15.): so sieht er doch die Wiederkunft Christi als nicht mehr fern an; denn er sagt von den falschen Lehrern, dafs sie ein schnelles Verderben über sich herbeiführen werden (c. 2, 1.), dafs längst schon ihr Gericht nicht säume, und ihr Verderben nicht schlummere (c. 2, 3.). Er sieht ferner das Auftreten jener Spötter als Zeichen der nahen Ankunft Christi an; denn er sagt: „Vor allen Dingen wisset, dafs in dem letzten Tagen Spötter mit Spott kommen werden" (c. 3, 3.); er ermahnt seine Leser zu einem heiligen Wandel und zum Fleifs, dafs sie unsträflich und fleckenlos erfunden würden vor ihm, nämlich dem Herrn bei seiner Ankunft (c. 3, 14. 11.); er spricht von der Erwartung und Sehnsucht nach der Ankunft dieses Tages Gottes (c. 3, 12.), so dafs dieselbe nicht blofs gebilligt, sondern selbst empfohlen erscheint, und sagt endlich warnend, dafs der Tag des Herrn kommen werde wie ein Dieb in der Nacht (c. 3, 10.). Diesen Tag bezeichnet er nun durch ἡμέρα κρίσεως (c. 3, 7. 2, 9.), ἡμέρα τοῦ θεοῦ (3, 12.), ἡμέρα τοῦ κυρίου (c. 3, 10.), παρουσία αὐτοῦ (sc. Χριστοῦ) (c. 3, 4.) und nennt ihn den Tag des Untergangs der gottlosen Menschen (c. 3, 7.), für welchen Tag des Gerichts Gott auch die Engel, welche gesündigt, mit Ketten der Finsternifs in die Hölle verstofsen habe (ταρταρώσας) und dort zum Gericht aufbewahren lasse (c. 2, 4.). Auch die Ungerechten bewahre Gott für diesen Tag des Ge-

richtes zur Strafe auf (c. 2, 9.). Diese, wie unvernünftige, sinnlose Thiere, zum Fang und Verderben geboren, würden dann in ihrem Verderben umkommen (c. 2, 12.) und so den Lohn ihrer Ungerechtigkeit davontragen (v. 13.). Ihnen sei das Dunkel der Finsternifs in Ewigkeit aufbehalten (c. 2, 17.); denn sie seien Knechte des Verderbens (c. 2, 19.). Diesen Tag des Gerichts beschreibt der Verfasser ferner nun als Tag des Weltendes überhaupt. Denn er sagt: „Der jetzige Himmel und die Erde sind durch sein (Gottes) Wort aufgespart und werden für's Feuer bewahrt auf den Tag des Gerichts (c. 3, 7.), an welchem die Himmel werden mit Krachen vergehen, die Elemente im Brande aufgelöst und die Erde und die Werke auf ihr verbrannt werden" (c. 3, 10., vgl. v. 11. u. 12.). „Danach aber," sagt er, „warten wir eines neuen Himmels und einer neuen Erde nach seiner Verheifsung, in welchen Gerechtigkeit wohnet" (c. 3, 13.). Hieraus ist klar, dafs unser Verfasser die Wiederkunft Christi schon viel specieller ausmalt. Auch für ihn giebt es noch einen Tartarus (c. 2, 4.), d. i. die Abtheilung im Hades oder der Unterwelt, wo die Bösen, auch die gefallenen Engel, zur Strafe aufbewahrt sind, und von wo sie zum Gericht vor Christus erscheinen müssen. Diefs Gericht nun sieht auch er noch als nahe bevorstehend an, und wir haben sonach auch hier ein sprechendes Zeugnifs, wie die jüdisch-messianische Erwartung auf Christus und sein Gericht übertragen war. Doch auch hierbei darf nicht verkannt werden, wie die oben bezeichnete christliche Wahrheit dessenungeachtet in der eigenthümlich jüdischen Hülle enthalten ist.

Fassen wir nun zuletzt noch ein Mal kurz zusammen, was wir als Lehre des Petrus von der Person Christi erkannt haben, so ist es diefs: 1) Petrus theilt vollkommen die Überzeugung von der menschlichen und göttlichen Natur Christi. 2) Tod und Auferstehung sind ihm die beiden Hauptmomente in dem Leben und dem Werke Christi. 3) Der Glaube

ist ihm noch im Allgemeinen die feste Überzeugung von der Hoheit und Macht Christi und das darauf sich gründende volle Vertrauen zu der *σωτηρία* durch ihn. 4) Der Geist Gottes hat das Leben und Werk Christi im A. T. vorausverkündigt, und die Wiederkunft Christi steht nahe bevor. Als charakteristisch aber zieht sich die durch Christi Auferstehung begründete Hoffnung durch alle seine Reden und Schriften hin, und die Citate aus dem A. T. machen das Fundament und den Kern seiner Beweisführung aus; denn er ist der *ἀπόστολος τῆς περιτομῆς*.

§. 25.

II. Johannes.

Wenn dieser Apostel des Herrn, wie allgemein anerkannt ist, sich ganz besonders durch ein weiches, tiefes Gefühl und lebendige, innere Anschauung auszeichnet: so erklärt diese Eigenthümlichkeit seines innersten Wesens, wie das Wort und Wesen seines Herrn und Meisters sich am tiefsten in sein Gemüth eingedrückt hatte; denn Eigenthümlichkeit und Charakter des Johannes sind der treueste Spiegel dessen, was der Erlöser selbst gewesen und als Eindruck auf die Herzen seiner Jünger hinterlassen hat. Weicht daher die Darstellung des Erlösers beim Johannes von der der drei Synoptiker in einzelnen Stücken ab, so ist zunächst auf jene Eigenthümlichkeit ein Gewicht zu legen, das noch bedeutend durch die Umstände, unter denen er schrieb, und durch die Absicht, in welcher er schrieb, verstärkt wird. Denn ein Mal schrieb derselbe nach allen Nachrichten des Alterthums erst in späterer Zeit, etwa 70—80 n. Chr., und konnte daher auf die bereits fixirte evangelische Überlieferung, wo es ihm nöthig schien, ergänzend und vervollständigend Rücksicht nehmen; sodann aber dachte er sich unter seinen Lesern offenbar gebildete und denkende Christen, denn nur für diese ist sein Evangelium verständlich, wie schon die Logosidee diefs bezeugt; endlich aber war es unverkennbar sein Hauptzweck, die göttliche Erhabenheit des Erlösers durch die aus seiner Erinnerung mitgetheilten Worte

und Thaten desselben über allen Zweifel zu erheben. Da er nun hierbei offenbar auf seine Zeitgenossen, namentlich in Kleinasien, wo er sein Evangelium schrieb, Rücksicht nahm und defshalb die dort dem Christenthum oft feindselig entgegentretende philosophische Religionsansicht der gebildeten Juden dabei beachtete: so erklärt sich schon daraus seine mehr philosophisch reflectirende Darstellung. Auf die Logosidee aber, die er dabei benutzte, konnte er schon durch Worte und Äufserungen des Erlösers selbst hingeleitet und aufmerksam gemacht sein. Denken wir uns nun dazu die Eigenthümlichkeit des Johanneischen Gemüthes, das in tiefer Innigkeit die Erhabenheit Christi nicht blofs im Herzen trug, sondern gewifs auch zum Gegenstand frommer und heiliger Betrachtung machte, so ist die Johanneische Darstellung Christi in ihrer sinnigen Tiefe vollkommen erklärbar. Während nämlich die Göttlichkeit der Person Christi bei Johannes durch die Benutzung der mehr philosophischen Idee des Logos unverkennbar in bestimmteren, klarèren Umrissen hervortritt, fafst sein tiefes Gemüth zugleich den Kern und das Wesen des Christenthums, die aus dem Glauben stammende Liebe, mit einer solchen Innigkeit auf, dafs kein Apostel ihm darin gleichkommt, und er daher mit Recht als der A p o s t e l d e r L i e b e bezeichnet wird. Daraus ergiebt sich aber auch, wie der Glaube bei ihm auf der einen Seite die tiefste Überzeugung von der Göttlichkeit Christi und das volle, daraus entspringende Vertrauen zu ihm, auf der andern Seite aber auch die Kraft ist, welche die Alles überstrahlende und Alles in sich fassende Liebe zu Gott und den Brüdern hervorruft. Die Beziehung dieses Glaubens auf die eine grofse That Christi, seinen Tod am Kreuze, wird indessen bei ihm ebenso wenig, wie bei Petrus, noch besonders hervorgehoben und accentuirt, d. h. der Glaube daran wird nicht vorzugsweise noch von ihm gefordert und näher entwickelt, sondern da die Erlösung durch den Tod Christi ihm vollkommen entschieden und gewifs ist, so ist ihm auch der Glaube daran mit inbegriffen in dem allgemeinen Glauben an das ganze Werk Christi, der dazu vom Vater gesandt ist, dafs wir durch ihn l e b e n sollen. Diese Liebe

des Vaters, der den eigenen Sohn zu unserm Heile gesandt und dabei auch in den Tod gegeben, ist ihm der Nerv all seines Glaubens und Lebens; denn sie erzeugt im Herzen die heilige Gegenliebe zu Gott und mit ihr die wahrhaftige ζωή, in der alles Heil in Zeit und Ewigkeit enthalten ist. Diese tiefere Auffassung des ganzen Erlösungswerkes, wobei er Christi Sinn gewifs am treuesten wiedergegeben, unterscheidet ihn wesentlich vom Petrus, bei dem dieser innige Zusammenhang zwischen dem Glauben und der Liebe, als dem wahren, seligen Leben, bei Weitem nicht so offen und klar und mit solcher Innigkeit des Herzens hervortritt, als bei ihm. Die beiden Hauptpunkte also, worin wir in der Lehre des Johannes einen Unterschied von der des Petrus und zugleich einen Fortschritt bemerken, sind auf der einen Seite die festere Bestimmung und Fixirung der höheren Natur Christi, auf der anderen der innigere und klarere Zusammenhang des Glaubens mit der Liebe. Bei der jetzt folgenden Darstellung der Johanneischen Lehre im Einzelnen wird uns diefs besonders klar vor Augen treten. Die im Evangelium des Johannes vorkommenden Stellen, worin derselbe nicht Christi, sondern seine eigenen Worte über ihn giebt, sowie die drei uns von ihm erhaltenen Briefe sind die sicheren Quellen, aus denen wir des Johannes eigene Lehre schöpfen.

1) Fragen wir zunächst nach der Natur und dem Wesen, wie sie Johannes dem Erlöser zuschreibt, so ist es ohne Zweifel von hoher Wichtigkeit, dafs gerade Johannes, der die erhabenste Vorstellung von dem göttlichen Wesen, das in Christo Fleisch geworden, äufsert, dessenungeachtet die volle menschliche Natur in Christo festhält. Nicht blofs einen wirklich menschlichen Körper schreibt er ihm mit dem bekannten σὰρξ ἐγένετο (Joh. 1, 14.) zu und macht diefs den Irrlehrern gegenüber, die Christo einen Scheinkörper zuschrieben, in seinen Briefen nachdrücklich durch die Wiederholung der Worte: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (1 Joh. 4, 2. u. 3.) und ἐρχόμενον ἐν σαρκί (2 Joh. 7.), geltend, wobei er sich noch überdiefs auf seine eigene sinnliche Wahrnehmung, nämlich auf sein

ἀκούειν, ὁρᾶν, θεᾶσθαι, ja ψηλαφᾶν, d. i. mit den Händen betasten, beruft (1 Joh. 1, 1. 2. 3., vgl. Joh. 1, 14.), sondern er sieht zugleich auch in dem menschlichen Körper Christi eine wirklich menschliche Seele. Diefs erhellt theils aus der Bezeichnung seines Todes: Παρέδωκε τὸ πνεῦμα (Joh. 19, 30.), wonach er, wie jeder Mensch im Tode, den Geist aufgab, wefshalb er ihn auch τὸν τεθνηκότα nennt (Joh. 19, 33.), theils aus den Empfindungen des Herzens, die er ihm zuschreibt; denn er erwähnt von ihm ein ταραχθῆναι ἐν πνεύματι (Joh. 13, 21.), ein ἐμβριμᾶσθαι τῷ πνεύματι und ταράξαι ἑαυτόν (Joh. 11, 33. 38.), sowie ein δακρῦσαι (Joh. 11, 35.). Dafs aber nach des Johannes Überzeugung der Körper Christi, den er ausdrücklich auch τὸ σῶμα (Joh. 2, 21.), τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ nennt (Joh. 19, 38.), wie bei allen Menschen, auch auf den Geist eingewirkt habe, ersieht man deutlich aus der Angabe: Ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ (Joh. 4, 6.). Bei dieser vollkommen menschlichen Natur schreibt er aber auch dem Erlöser vollkommene Sündlosigkeit zu, und es ist gewifs von hoher Bedeutung, dafs der Herr diesen Eindruck gleichmäfsig auf alle seine Jünger gemacht. Johannes nennt ihn nicht blofs zwei Mal δίκαιον (1 Joh. 2, 1. 3, 7.), sondern sagt, dafs er ἁγνός (1 Joh. 3, 3.), d. i. rein, lauter oder heilig, sei, und erklärt ausdrücklich, dafs Sünde nicht in ihm gewesen (ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι) (1 Joh. 3, 5.).

Wenden wir uns hiernach zu der höheren Natur Christi, wie sie Johannes fafst, so leuchtet ein, dafs der Logos, den er in Christo Fleisch oder Mensch geworden sieht, vor Allem unsere Aufmerksamkeit fesselt. Unter den vielen Erklärungen, die das Wort gefunden, können wir füglich alle die unbeachtet lassen, über welche die Wissenschaft bereits als völlig unhaltbar entschieden hat. Wir rechnen dahin die schon von Origenes gegebene, dafs ὁ λόγος so viel als ὁ λέγων sei, der Sprecher Gottes, sowie die von Laurentius Valla, wonach ὁ λόγος durch ὁ λεγόμενος, d. i. der Verheifsene, erklärt wird. Nur zwei Erklärungen

verdienen hier eine nähere Erwägung, weil zwischen ihnen offenbar nur die Wahl bleibt, wenn man mit Unbefangenheit an die Lösung der wichtigen Aufgabe geht, den Sinn, den Johannes mit dem λόγος verband, zu entziffern. Die eine dieser Erklärungen stützt sich auf den sonst beim Johannes vorkommenden Sprachgebrauch von λόγος, wonach es für W o r t oder O f f e n b a r u n g G o t t e s stehe, so dafs auch im Prolog des Johannes nur dieser Sinn darin zu finden sei. Die Offenbarung Gottes sei nämlich vor der Weltschöpfung noch in Gott verborgen gewesen, sei noch nicht hervorgetreten aus Gott, erst bei der Weltschöpfung habe sich Gott geoffenbart, und seitdem sei die Offenbarung oder das Wort Gottes immer das Licht der Menschen gewesen und habe sich endlich in der Person Jesu gleichsam verkörpert. Es sei mithin hier beim λόγος nicht an eine bestimmte Persönlichkeit zu denken, sondern es sei auch hier, wie überall in der Schrift, nur die göttliche Wahrheit damit gemeint, die als Wort Gottes so häufig bezeichnet werde. Gegen diese Erklärung spricht, dafs Johannes überall, wo er λόγος für Wort oder Offenbarung Gottes gebraucht, durch die Zusätze: τοῦ θεοῦ, τοῦ πέμψαντός με, αὐτοῦ, σοῦ, klar bestimmt, dafs er G o t t e s Wort darunter verstanden wissen will (Joh. 10, 35. 14, 24. 5, 38. 8, 55. 1 Joh. 1, 10. 2, 5. 14. Joh. 17, 6. 14. 17.); nirgends aber gebraucht er es so absolut und bezeichnet mit dem blofsen ὁ λόγος ohne Zusatz die Offenbarung oder das Wort Gottes. Gerade dafs Johannes in seinem Prolog das Wort so absolut hinstellt und jeden erklärenden Zusatz für entbehrlich hält, zeigt, dafs er eine seinen Lesern bekannte Idee damit aussprach und trotz der Wichtigkeit der darin enthaltenen Vorstellung es nicht für nöthig erachtete, näher hinzuzusetzen, welchen Logos er meine. Diefs aber wäre unumgänglich nöthig gewesen, wenn er den λόγος τοῦ θεοῦ im gewöhnlichen Sinne gemeint hätte; denn das blofse ὁ λόγος hat diesen Sinn nirgends. Johannes gebraucht nämlich den Ausdruck allerdings für Wort und Rede Anderer (Joh. 4, 39. 17, 24.), für Christi Worte und Aussprüche, auch seine Lehre und Gebote (Joh. 6, 60. 7, 36. 40. 2, 22. 4, 50. 5, 24. 10, 19. 12, 48. 8, 31. 37. 43. 51.

14, 23. 15, 3. 20. 18, 9.), für Aussprüche der Propheten und der Schrift überhaupt (Joh. 12, 38. 15, 25.); aber immer ist durch einen Zusatz oder den Zusammenhang klar, welchen λόγος er eben meint. Ein Mal gebraucht er das Wort selbst in dem Sinne von Spruch oder Sprüchwort (Joh. 4, 37.), und in seinem ersten Briefe stellt er es sogar als äußerliches Wort oder Lippenwerk der wirklichen That und Wahrheit gegenüber (1 Joh. 3, 18.). Aus dem Allen erhellt, daß der Johanneische Sprachgebrauch nicht für, sondern gerade gegen die obige Erklärung spricht. Dazu kommt, daß das πρὸς τὸν θεόν (Joh. 1, 1. u. 2.) wohl bei Gott, aber nicht in Gott heißt, und daß es eine höchst gezwungene Erklärung bleibt, die Weltschöpfung, die dem λόγος zugeschrieben wird (Joh. 1, 3. u. 10.), der bloßen Offenbarung Gottes zuzuschreiben. Es bleibt mithin nur jene zweite Erklärung des Wortes als die allein richtige übrig, und sie ist nur auf historischem Wege zu finden. Es sprechen dafür so laut historische Thatsachen, daß diese der Dogmatik zu Liebe nicht ignorirt werden dürfen. Thatsache aber ist, daß schon in den Proverbien die göttliche Weisheit (חָכְמָה) personificirt dargestellt wird (Prov. 8, 22 ff.), Thatsache ferner, daß im Sirach die σοφία τοῦ θεοῦ ebenfalls personificirt ist (Sir. 1, 1—10. 24, 8.), sowie im Buche Baruch (c. 3, 37—38.), Thatsache endlich, daß diese Personification im Buch der Weisheit schon in eine förmliche Hypostase übergeht, wonach die σοφία τοῦ θεοῦ als ein ἀπαύγασμα und εἰκὼν θεοῦ erscheint (c. 7, 26.), bei der Schöpfung der Welt zugegen gewesen (c. 9, 9.) und die Künstlerin von Allem sei (πάντων τεχνῖτις) (c. 7, 22.; s. ob. S. 193 f.). Obgleich sie aber nach dieser ganzen Schilderung gewissermaßen schon als Schöpferin und Regiererin der ganzen Welt erscheint, so kommt der Name: das Wort, ὁ λόγος, für sie in den genannten Büchern doch noch nirgends vor. Erst später kommt dieser Name auf, und der jüdisch-alexandrinische Philosoph Philo wählt diesen Ausdruck vorzugsweise zu ihrer Bezeichnung. Die hebräische Vorstellung nämlich von dem Worte Gottes, durch das die Welt geschaffen worden (vgl. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, Genes. 1, 3., und בִּדְבַר יְהוָה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ, Ps. 33,

6.), verbunden mit der Platonischen Idee von dem göttlichen Verstande und der Weltseele, führte auf diese als die passendste Bezeichnung, da λόγος Wort und Verstand zugleich ausdrückt. Nun aber spricht Philo von diesem λόγος der Sache und dem Wesen nach vollkommen dieselbe Idee aus, welche Johannes mit dem λόγος verbindet, und die Verwandtschaft ist unverkennbar. Philo sieht nämlich im Logos das Ebenbild der Gottheit, den Vollzieher der Weltschöpfung, den Erhalter und Regierer der Welt und den Dolmetscher Gottes an die Menschen, ordnet ihn jedoch Gott immer unter. Er nennt ihn εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο, ὑπεράνω παντὸς τοῦ κόσμου, κυβερνήτης τοῦ παντός, ὁ πρωτότοκος θεοῦ υἱός (Th. I. S. 121. 145. 653. Thl. II. S. 225. ed. Mangey.). Diese jüdisch-alexandrinische Logoslehre war durch den Verkehr, in welchem Alexandrien mit Kleinasien und namentlich mit der reichen Handelsstadt Ephesus stand, ohne Zweifel auch hier unter den gebildeten Juden verbreitet worden, und sie hat gerade Johannes im Auge, wenn er beginnt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Ohne weiteren Zusatz verstanden sie das Wort; denn die mit dem λόγος zu verbindende Idee war ihnen bekannt. Es wählt mithin Johannes gleich im Anfange seines Evangeliums dieses Wort und diese Idee, um den gebildeten Juden die Wahrheit von der göttlichen Erhabenheit Christi anschaulich und verständlich zu machen. Nicht umgekehrt also trägt er von der Logosidee die göttliche Natur auf Christus über, sondern weil er in Christo höhere, göttliche Natur sah und sie durch eigene Anschauung erkannt hatte (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, Joh. 1, 14.), faſst er sie in die seinen Lesern sogleich verständliche Idee des Logos. Er benutzt mithin die bekannte philosophische Vorstellung, um gleich in bestimmten Umrissen zu sagen, welch ein göttliches Wesen wirklich in Christo erschienen und Mensch geworden sei. Daſs er hierbei über die Wahrheit selbst nicht hinausgeht, zeigt die Anschauung und Überzeugung, welche sämmtliche Apostel von der Hoheit und Göttlichkeit der Person Christi theilen, sowie die Äuſserungen Christi selbst, die er nicht bloſs beim Johannes über seine höhere Natur

und sein Wesen thut (s. S. 309—317.). Christi eigene Worte also, sowie sein ganzes Leben und Wesen, führten den Johannes darauf, die philosophische Idee vom Logos auf ihn anzuwenden, nicht aber legte er ihm umgekehrt nach jener Logosidee Worte und Äufserungen in den Mund, wie man das auf rationalistischer Seite so gern annimmt und mit solcher Zuversicht behauptet, blofs um die unbequemen Worte Christi beim Johannes auf diese Weise zu verdächtigen und zu beseitigen. Denn hätte Johannes dem Herrn wirklich erst nach jener Logosidee dergleichen Worte in den Mund gelegt, so träfe nicht blofs ihn der Vorwurf eines geschichtlichen Romanes, sondern auch alle andern Apostel, die von der höheren, göttlichen Natur Christi überzeugt sind, hätten in gleicher oder doch ähnlicher Weise gefabelt, was behaupten zu wollen, gerade soviel hiefse, als geschichtlichen Thatsachen und geschichtlicher Wahrheit absichtlich den Rücken kehren. Der Eindruck, den Christi Persönlichkeit auf seine Jünger gemacht haben mufste, ist bei allen aus den Wirkungen zu sichtbar, um seine höhere Natur läugnen zu können. Hat nun aber Johannes über diese reflectirt und das Resultat seiner Reflexion in der Logosidee wiedergegeben, so ist dadurch wohl gröfsere philosophische Schärfe und Bestimmtheit in die Vorstellung von der höheren Natur Christi gebracht, aber der Kern und das Wesen dieser Vorstellung ist dadurch nicht umgestaltet oder gar neu geschaffen. Christus selbst bezeugt, dafs er gerade die Natur gehabt, die ihm Johannes dem Wesen nach in dem Logos zuschreibt, und somit hat der Geist Gottes selbst jeden wesentlichen Irrthum dabei abgewandt. Fassen wir jedoch jetzt bestimmter und im Einzelnen auf, was Johannes Christo mit dem Logos zuschreibt! Es ist

a) die vorweltliche Existenz bei Gott. Johannes beginnt: „Im Anfange war das Wort" (Joh. 1, 1. u. 2.). Dafs er mit diesem ἐν ἀρχῇ in die Vorzeitlichkeit, in einen vorweltlichen Urmoment zurückgeht, ist bei allen gründlichen Exegeten eine feststehende Thatsache. Wohl gebraucht Johannes das ἀρχή auch von dem Anfange der Lehrthätigkeit Jesu, sowie von dem Zeitpunkte, wo das Evan-

gelium zuerst verkündigt worden, und die Leser seiner Briefe Christen geworden (Joh. 6, 64. 1 Joh. 1, 1. 2, 7. 24. 3, 11. 2 Joh. 5. 6.); allein er gebraucht es auch noch ein Mal in dem oben angegebenen Sinne von Christus, indem er ihn τὸν ἀπ' ἀρχῆς, d. i. den von Anfang an Existirenden, nennt (1 Joh. 2, 13.). Richtig sagt daher Meyer in seinem Commentar, dafs Johannes in jenem Ausdruck den historischen Begriff בְּרֵאשִׁית (Gen. 1, 1.) zu dem philosophischen Begriff der Vorzeitlichkeit steigere, und dafs dieser daher parallel sei mit jenem πρὸ τοῦ αἰῶνος (Prov. 8, 23.), sowie mit den beiden beim Johannes selbst vorkommenden Ausdrücken: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (Joh. 17, 5.) und πρὸ καταβολῆς κόσμου (Joh. 17, 24., vgl. Eph. 1, 4.). Da aber diese Worte Christus selbst spricht, so legt Johannes in jenen Anfangsworten auch Christo nichts weiter bei, als was dieser selbst von sich aussagt. Auch der gleich folgende Satz: „Und das Wort war bei Gott," enthält nur Christi eigene Lehre von seinem Aufenthalt beim Vater, ehe denn die Welt war. Parallel mit diesem Gedanken aber ist der gleich zu Anfang seines ersten Briefes stehende, wo er den λόγος den λόγος τῆς ζωῆς, auch ἡ ζωή und ἡ ζωὴ αἰώνιος nennt, indem er sagt: „Und das Leben erschien, und wir haben es gesehen und bezeugen es und verkündigen euch das ewige Leben, als welches bei dem Vater war und uns erschien" (1 Joh. 1, 2.). Hier entspricht das ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα vollkommen dem im Evangelium stehenden ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Dafs er aber auch im Briefe ein Sein beim Vater ἀπ' ἀρχῆς meint, zeigt die oben angeführte Bezeichnung Christi: τὸν ἀπ' ἀρχῆς (1 Joh. 2, 13.). Da nun nach des Johannes Überzeugung gerade dieser Logos in Christo Fleisch geworden (Joh. 1, 14.), so versteht er in dem Herabkommen Christi vom Himmel, in dem Ausgehen und Gesendetsein desselben vom Vater offenbar das Herabkommen des Logos in die menschliche Natur, und in diesem Sinne sind auch folgende Ausdrücke zu fassen: „Wer von oben kommt, ist über Alle; wer vom Himmel kommt, der ist über Alle (Joh. 3, 31.); wen Gott gesendet hat, der redet Gottes Worte (v. 34.);

wir glauben, dafs du von Gott ausgegangen bist (Joh. 16, 30.); Jesus wufste, dafs er von Gott ausgegangen sei und zu Gott gehe (Joh. 13, 3.); Gott sandte seinen eingeborenen Sohn in die Welt (1 Joh. 4, 9. 10. 14.). Aus demselben Grunde aber, weil der Logos vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott gewesen, sagt Johannes von ihm: „Was er gesehen und gehöret hat, das bezeuget er". (Joh. 3, 32), „er redet Gottes Worte" (v. 34.); ja derselbe ist auch während seines Erdenlebens in ununterbrochener Verbindung mit Gott und kann allein die Erkenntnifs Gottes geben, weil er allein ihn kennt. Das spricht Johannes in den Worten aus: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoofs ist, der hat es verkündiget" (Joh. 1, 18.). Hier erkennen wir zunächst, dafs Christus gerade darum von Johannes als der eingeborene Sohn Gottes angesehen ward, weil der Logos in ihm Fleisch geworden, und eben dieser schon von Philo als πρωτότοκος θεοῦ υἱός bezeichnet ist. Johannes geht aber weiter, er nennt ihn nicht πρωτότοκος, sondern μονογενής (Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 4, 9.) und hat darin Christi eigenes Wort für sich (Joh. 3, 16. 18.). Die Worte: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός aber, die offenbar eine bildliche Bezeichnung der innigsten Gemeinschaft enthalten, mag man das Bild nun vom Zutischeliegen oder von der Umarmung verstehen (vgl. Luc. 16, 22. u. Meyer's Commentar zu d. St.), sagen zugleich aus, dafs jene innige Verbindung mit Gott nicht blofs vor dem Erdenleben des Logos in der unsichtbaren Welt stattgefunden, sondern auch auf Erden ununterbrochen fortgedauert habe; denn das Participium Präs.: ὁ ὤν, drückt die Fortdauer jenes Verhältnisses aus, während das ἐξηγήσατο stattfand. Diese Überzeugung des Johannes nun von der Präexistenz Christi im Logos läfst es zweifelhaft, ob die von ihm angeführten Worte des Täufers (Joh. 1, 15. u. 27.) ebenfalls in diesem Sinne schon von dem Täufer selbst gesprochen worden, oder ob der Evangelist dieselben nur in diesem Sinne aufgefafst habe. Für das Letztere scheint zu sprechen, dafs beim Matthäus (c. 3,

11. u. 14.), Marcus (c. 1, 7.) und Lucas (c. 3, 16—17.) der Täufer nur die erhabene Würde Christi überhaupt bezeichnet und die Worte von ihm gebraucht: Ἰσχυρότερός μου ἐστίν, und zwar in derselben Verbindung des Gedankens, wie beim Johannes, da er dort, wie hier, hinzufügt, dafs er nicht werth sei, ihm die Schuhriemen zu lösen (vgl. Joh. 1, 27.); Viele wollen daher auch die Worte, die der Täufer beim Johannes spricht: Ἔμπροσθέν μου γέγονεν, nur in diesem Sinne fassen und übersetzen: Er hat eine gröfsere Würde, als ich, empfangen. Allein ἔμπροσθεν hat nur die räumliche oder zeitliche Bedeutung (s. Wahl, S. 162. 3. Ausgabe 1843) und kann hier nach dem entsprechenden: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, gar nichts Anderes, als ein Voransein der Zeit nach, bedeuten. Es drücken mithin die Worte beim Johannes: „Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, denn er war eher, als ich" (πρῶτός μου ἦν) (Joh. 1, 15. 27.), durchaus eine Präexistenz Christi aus, und defshalb führt auch der Evangelist diese Worte gerade als Zeugnifs (μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ) für seine Ansicht von der Person Christi an. Mag daher auch der Täufer immerhin diesen Sinn noch nicht in seine Worte gelegt haben, wiewohl er sehr gut eine ähnliche Idee vom Messias, wie der Evangelist vom Logos, gehabt haben kann: die Gewifsheit, dafs dieser letztere gerade die Präexistenz Christi im Logos damit bestätigen will, leidet nicht den mindesten Zweifel, und wir sehen sonach beim Johannes den ersten Versuch, das vorweltliche Dasein Christi philosophisch durch die Idee des Logos zu begreifen. In diesem aber sieht er zugleich

b) ein wirklich göttliches Wesen im metaphysischen Sinne. Die Worte: „Und Gott war das Wort," oder dem deutschen Sprachgebrauch angemessener: „Und das Wort war Gott" (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) (Joh. 1, 1.), lassen keinen Zweifel, dafs Johannes wirklich mit dem Logos ein göttliches Wesen seiner Art und Natur nach bezeichnen wollte, zumal schon Philo den Logos δεύτερος θεός nennt. Es ist in jenen Worten θεός offenbar das Prädicat, das nur des Nachdrucks wegen vorangestellt ist (s. Winer, Gramm. S. 502.).

Nun könnte θεός für ὁ θεός gesetzt, und damit der Vater selbst gemeint sein; allein das paſst deſshalb nicht, weil kurz vorher gesagt ist, daſs der Logos bei Gott war (πρὸς τὸν θεόν) und also von dem ὁ θεός bestimmt unterschieden wird; auch wird nirgends im N. T. von Gott selbst, d. i. dem Vater, gesagt, was v. 14. von dem Logos gesagt wird, daſs er Fleisch geworden. Es kann mithin θεός hier nur in generischer Bedeutung genommen sein, wie schon Philo (*de somniis* p. 599.) von dem Logos bemerkt, und ein Wesen bezeichnen, das der göttlichen Natur theilhaftig ist. Der Sinn jener Worte ist also: der Logos war göttlicher Natur, göttlichen Wesens. Nur so kann verstanden werden, was Johannes ferner v. 4. von ihm aussagt, daſs er nämlich das Princip alles Lebens und Heils und so auch der die Menschen erleuchtende und zum Leben, d. i. wahren Leben, führende Lichtquell gewesen sei, wie ja auch schon Philo den Logos πηγὴ ζωῆς nennt. Schon vor seiner Erscheinung auf Erden war er demnach der Urquell aller Erleuchtung, d. i. der Urheber aller religiösen und moralischen Wahrheit und Erkenntniſs unter den Menschen, wie sie vorzugsweise im A. T. geoffenbart ist. Denn Johannes sagt von ihm: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen" (Joh. 1, 4.), und ferner: „Das Leben erschien, und wir verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschien" (1 Joh. 1, 2.). Die hier gebrauchten Wörter, ζωή, φῶς und ζωὴ αἰώνιος, bezeichnen also die göttliche Urkraft zu allem Leben und allem Heil, die im Logos von Anfang an gewesen und in Christo sichtbar geworden (ἐφανερώθη). Darum heiſst es weiter: „Es kam das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet, in die Welt" (Joh. 1, 9.), oder genauer, da ἦν mit dem Participium ἐρχόμενον, womit es zu verbinden ist, auf das öffentliche Erscheinen und Auftreten des Logos, das der Täufer verkündete (vgl. v. 8.), hinweist: „Es war das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, im Begriff zu kommen in die Welt." Und als es nun in der Welt wirklich in Christo erschienen

war, da, heifst es von diesem, „erkannte ihn die Welt nicht (v. 10.); aber so viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten" (v. 12.). Diese göttliche Licht- und Lebensquelle aber konnten wohl die Menschen in Christo verkennen und nicht aufnehmen (v. 10. u. 11.); aber die göttliche Kraft derselben zeigt sich schon von früher her gerade darin, dafs, wie es heifst, „das Licht in der Finsternifs scheint, und die Finsternifs es nicht unterdrückt hat" (v. 5.). Hier ist von der Erleuchtung der Menschen durch den Logos schon vor Christo die Rede, nichts desto weniger aber das Präsens φαίνει unrichtig von de Wette durch schien übersetzt. Es ist das fortgehende Scheinen gemeint, das namentlich im A. T. stattfindet, und welches die σκοτία nicht vermocht hat zu überwältigen. Der Aorist οὐ κατέλαβεν wird gewöhnlich durch: nahm es nicht auf, begriff es nicht, übersetzt, und der ganze Passus auf Christi Person bezogen; allein καταλαμβάνειν hat beim Johannes gar nicht die Bedeutung von freundlichem Auf- und Annehmen, sondern, wie v. 11. zeigt, παραλαμβάνειν. Auch würde die Verschiedenheit der Tempora nicht recht erklärbar sein, sowie der Vers mehr oder weniger eine Tautologie mit v. 11. enthalten. Überdiefs aber enthält der Satz: Das Licht scheint in der Finsternifs, aber die Finsternifs nahm es nicht auf, einen offenbaren Widerspruch; denn wenn das Licht wirklich in der Finsternifs scheint, dann mufs die Finsternifs wohl oder übel es aufnehmen, sonst scheint es eben nicht. Wo Licht wirklich scheint, da mufs die Finsternifs, je nach der Kraft des Lichtes, mehr oder weniger wirklich weichen. Nun aber gebraucht Johannes das Wort καταλαμβάνειν in einem ganz ähnlichen Falle bei dem Worte σκοτία, und es ist dabei gar kein Zweifel, was er meint. Denn er sagt: „Wandelt, dieweil ihr das Licht habt, damit euch die Finsternifs nicht überfalle!" (ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ) (Joh. 12, 35.). Es bedeutet mithin beim Johannes das Wort ein Ergreifen überhaupt, um habhaft zu werden (vgl. γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην, Joh.

8, 3.), ein in die Gewalt Bekommen, um zu unterdrücken, wie schon das *κατά* darauf hinweist. Daher erscheint der oben angegebene Sinn der Stelle als der allein zulässige, zumal Johannes gerade die göttliche Natur und Kraft des Logos überhaupt bezeichnen will, der unzerstörbarer Licht- und Lebensquell ist. Erst von v. 10. an ist überdiefs von dem Schicksal des Logos bei seiner persönlichen Erscheinung auf Erden die Rede, und eben da heifst es erst von der Welt: *Αὐτὸν οὐκ ἔγνω*, und von den Menschen: *Αὐτὸν οὐ παρέλαβον*, nicht aber *κατέλαβον*. Eben weil aber im Logos die Fülle göttlichen Wesens war, so schreibt Johannes dem Erlöser auch ein *πλήρωμα* zu und nennt ihn *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* (Joh. 1, 16. 14.), worin er eben eine *δόξα* erblickt *ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* (v. 14.). Denn er sagt: „Aus seiner **Fülle** (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) empfingen wir alle Gnade um Gnade" (v. 16.), und: „er wohnete unter uns **voller Gnade und Wahrheit,** und wir schaueten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater" (v. 14.). Ungemessen, d. i. in ganzer Fülle, hat ihm daher Gott den Geist gegeben; denn es heifst: „Nicht nach endlichem Maafs (*οὐ γὰρ ἐκ μέτρου*) verleihet ihm Gott den Geist" (Joh. 3, 34.); ja Johannes erzählt von ihm, dafs er nicht blofs Gott seinen Vater nannte (*πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν*), sondern sich auch Gott gleich machte (*ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*) (Joh. 5, 18.). So entschieden aber auch hiernach Johannes dem Erlöser göttliches Wesen zuschreibt, so ist doch nicht zu übersehen, dafs er eigentlich nur dem Logos in ihm diefs Prädicat giebt, und dafs eben diefs das Eigenthümliche der Johanneischen Lehre und Anschauung ist, dafs er die göttliche Natur in Christo in dem Logos objectivirt und nach dieser von ihm angewandten philosophischen Idee strenger und genauer fixirt und definirt. Die Lehre des Erlösers selbst diente ihm auch hier zum Leitstern. Dafs er daher Christum selbst nicht Gott genannt, so wenig, wie diefs der Erlöser selbst von sich gethan, ist von allen unbefangenen Exegeten anerkannt;

denn die beiden Stellen, die man dafür anführt, enthalten nach unbefangener Würdigung dergleichen durchaus nicht, so oft man auch immer wieder auf sie zurückkommt und die alt-orthodoxe Deutung derselben geltend machen will. Die eine ist der von Johannes erzählte Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott!" (Joh. 20, 28.), die andere die am Schlufs des ersten Johanneischen Briefes stehende Äufserung: „Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben" (1 Joh. 5, 20.), was man Beides auf Christus beziehen zu müssen glaubt. Die erstere Stelle aber ist die Antwort des Thomas, als der Herr ihn von seiner Auferstehung überzeugt hatte; denn es heifst ausdrücklich: *Καὶ ἀπεκρίθη ὁ Θωμᾶς*, nicht aber *ἔλεγεν αὐτόν*, er nannte ihn. Thomas ist trotz seiner Zweifel überwältigt durch die Wirklichkeit, durch die Macht des Anblicks, durch das Zeugnifs seiner eigenen Sinne. Seine ganze Antwort auf des Herrn Aufforderung: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig!" besteht in diesem als Vocativ gebrauchten Nominativ, also in diesem Ausruf. So aber gebraucht wirklich Johannes den Nominativ (vgl. Joh. 19, 2.), wie auch Marcus (c. 5, 41. 15, 34.); ja schon im A. T. ruft Gideon, als er merkt, dafs ein Engel mit ihm geredet: „Ach, Herr Jehova!" (Richt. 6, 22.) *). Stützt man sich aber auf das dicht vorhergehende *εἶπεν αὐτῷ* und meint, mit dem Dativ *αὐτῷ* sei die Beziehung der Worte auf Christus, als Anrede und Benennung desselben, ausgedrückt, so übersieht man, dafs jenes *εἶπεν* mit *ἀπεκρίθη* zusammenhängt und, wie so oft, die wörtlich angeführte Rede einführt, und dafs das *αὐτῷ* auf den vorher Redenden, der die Antwort eben hervorruft, zurückgeht, ohne dafs defshalb mit den folgen-

*) Der von Meyer gegen diese Stelle angeführte Grund, es sei hier gar kein Ausruf, sondern directe Anrede Gideon's an Jehova, beruhet nicht auf Wahrheit; denn Gideon fährt fort: „Denn defshalb habe ich einen Engel Jehova's gesehen" u. s. w., und nicht: Defshalb habe ich deinen Engel gesehen. Wohl sagt Jehova zu ihm später: „Fürchte dich nicht" u. s. w.; aber von einer Antwort Gideon's oder einer Rede desselben an Jehova findet sich in der ganzen Stelle keine Spur.

den Worten ein Name des Letzteren bezeichnet sein soll. Aber selbst angenommen, Thomas habe mit seinen Worten den Erlöser gemeint, so ist das ὁ θεός μου doch jedenfalls Übersetzung von אֱלֹהַי, nicht von יְהוָה; denn so nannte jeder Jude nur den höchsten, unsichtbaren Nationalgott; und da das Erstere nun auch von Menschen und namentlich von Königen gebraucht wird (Ps. 82, 1. 6. Joh. 10, 35. 1 Cor. 8, 5.), so würde noch immer nicht erwiesen sein, dafs Christus hier wirklich im metaphysischen Sinne Gott genannt sei, und selbst Meyer giebt zu, dafs ein solcher in ekstatischen Momenten vom überschwänglichen Gefühl ausgestofsener Ausdruck zum Erweise eines dogmatischen Lehrsatzes nur gemifsbraucht werden könne. In der zweiten oben angeführten Stelle aber spricht, und das ist anzuerkennen, die gewöhnliche grammatische Verbindung der Worte allerdings dafür, dafs Christus der wahrhaftige Gott und das ewige Leben genannt werde; denn das οὗτος geht grammatisch auf das dicht vorhergehende Ἰησοῦ Χριστῷ. Allein man sehe die Stelle im Zusammenhange an, und man wird bei Unbefangenheit des Geistes nothwendig anders urtheilen. Zwei Mal nennt Johannes in demselben Verse Gott selbst den ἀληθινός und unterscheidet von diesem auf's Allerbestimmteste den υἱός; ja auf diesen ἀληθινός geht selbst das bei υἱῷ stehende Fürwort αὐτοῦ zurück, so dafs gar kein Zweifel bleibt, der ἀληθινός ist in der Seele des Johannes Gott selbst, der Vater, und auf diesen weist das Demonstrativum οὗτος mit der nachdrücklichen Wiederholung: „Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben," zurück. Dafs aber Johannes wirklich so construirt und mit dem οὗτος nicht auf das nächst vorangehende Substantiv, sondern auf ein früheres zurückgreift, zeigt unwiderleglich die ganz ähnliche Construction 2 Joh. v. 7., wo οὗτος auch auf Christus gehen müfste, der dicht vorher genannt ist, aber wegen des Zusatzes: „Dieser ist der Verführer und der Antichrist," von keinem Menschen auf ihn bezogen wird. Dazu kommt noch, dafs Johannes sonst nirgends die Person des Erlösers den wahren Gott nennt, wohl aber nach den Worten Christi

selbst (Joh. 17, 3.) auch hier den Vater als ἀληθινὸς θεός von dem Sohne unterscheidet, und in dem gleich folgenden Verse durch den Gegensatz: „Hütet euch vor den Götzen!" (v. 21.) deutlich genug bezeichnet, von wem er dicht vorher gesprochen. Haben wir aber auch hier unrichtige Deutungen von Worten zurückweisen müssen, so bleibt nichts desto weniger die Wahrheit, dafs Johannes im Logos ein wahrhaft göttliches Wesen im metaphysischen Sinne sieht, fest bestehen, ja erhält nur neue Bestätigung durch die unwiderlegliche Thatsache, dafs Johannes dem Logos auch

c) die göttlichen Attribute der Allmacht und Allwissenheit beilegt. Zunächst ist es die Schöpfung der Welt, die er ihm nach Philo's Vorgang (s. oben) ausdrücklich mit den Worten zuschreibt: „Alles ist durch selbiges (Wort) geworden, und ohne selbiges ist nichts geworden, was da geworden ist" (Joh. 1, 3.). „Die Welt ist durch selbiges geworden (v. 10.). Er kam in sein Eigenthum" (v. 11.). Diefs letztere ist eben die Welt, weil sie von ihm geschaffen ist, sowie die Seinen, die ihn nicht aufnahmen (v. 11.), die Menschen sind, die ihm, als ihrem Schöpfer und Lebengeber, angehören. Weil er die Lebensquelle selbst ist, giebt er Macht (ἐξουσίαν), Gottes Kinder zu werden (v. 12.); denn in ihm ist das ewige Leben (1 Joh. 5, 11.); darum, wer ihn hat, der hat das Leben, wer ihn nicht hat, der hat das Leben nicht (v. 12.). Wohl spricht Johannes diese Worte ausdrücklich von dem Sohne Gottes, d. i. Christo, aber doch nur defshalb, weil in ihm der Logos war (vgl. Joh. 1, 4. 1 Joh. 1, 2.). Aus demselben Grunde sagt er von Christo: „Der Vater liebt den Sohn und hat Alles in seine Hand gegeben" (Joh. 3, 35.), und erklärt bestimmt: „Jesus wufste, dafs ihm der Vater Alles in die Hände gegeben" (Joh. 13, 3.). Gerade diese Worte aber erinnern an Jesu eigene Worte, und zwar nicht beim Johannes allein, sondern auch beim Matthäus (Matth. 11, 27.), wodurch abermals klar wird, wie treu Johannes in seiner Auffassung des Logos sich an Christi eigene Lehre hielt. In den Wundern des Erlösers aber er-

blickt er ganz besonders die Offenbarung jener Macht des Logos; wefshalb er gleich bei dem ersten Wunder zu Kana hinzusetzt: „Diesen Anfang seiner Zeichen machte Jesus zu Kana in Galiläa und **offenbarte seine Herrlichkeit**" (Joh. 2, 11.). Gerade weil diese δόξα in der wunderbaren Macht Christi offenbar und augenscheinlich ward, berichtet er solche Thaten des Erlösers, bei denen die göttliche Macht desselben vorzüglich in die Augen fällt. So die drei Heilungen auf sein blofses Wort, nämlich die des abwesenden Sohnes eines königlichen Dieners (Joh. 4, 47—54.), die des 38 Jahre lang kranken Menschen am See Bethesda (Joh. 5, 1—9.) und die des blindgeborenen erwachsenen Mannes (Joh. c. 9.); ferner die Auferweckung des nach dem Urtheil seiner eigenen Schwester schon riechenden Leichnams des Lazarus (c. 11.), die Speisung der Fünftausend und das Wandeln auf dem See (c. 6, 1—14. 19.), das Eintreten bei verschlossenen Thüren (c. 20, 19. 26.) und den wunderbaren Fischzug (c. 21, 6. 11.). Die Kenntnifs zukünftiger und verborgener Dinge aber, die Johannes dem Erlöser ausdrücklich zuschreibt, zeigt deutlich, dafs er göttliche Allwissenheit in ihm sah. Denn er sagt nicht blofs: „Nun wissen wir, dafs **du Alles weifst** und nicht nöthig hast, dafs dich Jemand frage" (Joh. 16, 30.), sondern er erwähnt diese genaue Kenntnifs, auch des Verborgensten, bei Christo in vielen einzelnen Fällen. So die Kenntnifs der geheimsten Gedanken Aller; denn er sagt: „Jesus vertrauete sich ihnen nicht, darum dafs er **Alle kannte**, und weil er **nicht nöthig hatte**, dafs Jemand **Zeugnifs** gäbe von einem Menschen; denn er selbst **wufste, was im Menschen war**" (Joh. 2, 24—25.). Ebenso sagt er: „Denn Jesus **wufste schon von Anfang, welche nicht glaubten**, und wer ihn überliefern würde" (Joh. 6, 64., vgl. v. 71.). Ein Vorauswissen der Zukunft aber schreibt er ihm bestimmt mit den Worten zu: „Jesus wufste Alles, was über ihn kommen sollte" (Joh. 18, 4.); Jesus wufste, dafs seine Stunde gekommen sei (Joh. 13, 1.); „Solches sagte er aber, andeutend, welches Todes

er sterben würde" (Joh. 12, 33.); Jesus redete von dem Tempel seines Leibes (Joh. 2, 21.); er kannte seinen Überlieferer (Joh. 13, 11., vgl. 6, 64. 71.); Jesus wufste, dafs nun Alles vollbracht war (Joh. 19, 28.). Als aber der Herr von den Strömen lebendigen Wassers gesprochen, setzt Johannes hinzu: „Das sprach er aber von dem Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch war kein heiliger Geist" (Joh. 7, 39.); und als der Herr dem Petrus seinen einstigen gewaltsamen Tod vorhergesagt, erklärt Johannes: „Solches aber sprach er, andeutend, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde" (Joh. 21, 19.). Demzufolge weist er auch noch besonders darauf hin, wo er Weissagungen des Herrn erfüllt sieht. So bei der Gefangennehmung, wo der Herr seine Jünger zu retten sucht, und Johannes hinzufügt: „Auf dafs erfüllet wurde das Wort, das er gesprochen: Von denen, die du mir gegeben, habe ich keinen verloren" (Joh. 18, 9.), wo er allerdings die in einem andern Sinne vom Herrn gesprochenen Worte (Joh. 17, 12.) auch in diesem eigentlichen erfüllt sieht. Ferner, als die Juden vom Pilatus das Todesurtheil, und zwar das der Kreuzigung, verlangen, setzt er hinzu: „Auf dafs das Wort Jesu erfüllet würde, andeutend, welches Todes er sterben würde" (Joh. 18, 32., vgl. c. 12, 33.). Dafs der Herr aber auch in der Ferne vorgehende Dinge wufste, zeigt Johannes an dem Beispiele des Lazarus, dessen Tod Jesus selbst in seiner Abwesenheit wufste und seinen Jüngern mittheilte, und als diese ihn mifsverstanden, sagt Johannes ausdrücklich: „Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen; sie aber meineten, er rede vom gewöhnlichen Schlafe" (Joh. 11, 13.). Aus diesen Beispielen erhellt hinreichend, wie Johannes dem Herrn wirklich die göttlichen Attribute der Allmacht und Allwissenheit zuschrieb. Dafs er aber auch hierbei nur den Eindruck wiedergab, den das Wesen des Herrn auf ihn gemacht, zeigt die Darstellung der Person Jesu nach dessen eigenen Worten. Nur die Fassung und Darstellung dieses Eindru-

ckes in bestimmteren, klareren Vorstellungen ist der späteren Reflexion des Johannes zuzuschreiben, wobei die Logosidee ihn wesentlich unterstützte. Dafs er aber auch in und mit dieser eigentlich nur aussprach, was aus den Worten des Herrn selbst hervorging, zeigt eine unbefangene Vergleichung dieser Idee, wie sie Johannes aussprach, mit dem Bewufstsein, das der Herr selbst in sich trug. Eins nur scheint davon ausgeschlossen, es ist die Schöpfung der Welt durch den Logos, wovon sich in den Worten des Herrn selbst keine Andeutung findet. Allein auch diese Verschiedenheit verliert bedeutend ihr Gewicht, wenn man aus den Worten des Herrn von seinem Dasein beim Vater, ehe die Welt war (Joh. 17, 5. 24.), und seinem Einssein mit dem Vater (Joh. 10, 30.) die ganz natürlichen Schlüsse und Folgerungen zieht.

Wie aber Johannes, trotz seiner hocherhabenen Vorstellung von dem göttlichen Wesen in Christo, denselben dennoch entschieden dem Vater unterordnet und sich auch hierin der Lehre des Erlösers selbst anschliefst, zeigen folgende Thatsachen. Auch wenn er ihn den eingeborenen Sohn nennt (Joh. 1, 14. 18. 1 Joh. 4, 9.), so liegt doch auch bei ihm schon in dem Namen Sohn, den er so oft von Christus gebraucht (Joh. 20, 21. 1 Joh. 1, 3. 7. 2, 22. 23. 24. 3, 8. 23. 4, 9. 15. 5, 5. 9. 10. 20. 2 Joh. 3.), eine Unterordnung, eine Abhängigkeit vom Vater; denn auch er gebraucht mehrmals den Ausdruck: senden (*ἀποστέλλειν*), vom Vater (1 Joh. 4, 9. 10. 14. Joh. 3, 34.) und stellt ihn damit offenbar über den Gesendeten; auch den Geist und die Macht Christi stellt er als vom Vater ihm gegeben, ja die letztere als ihm in die Hand gegeben dar (*πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*) (Joh. 3, 34—35. 13, 3.). Indem er aber auf das Zeugnifs Gottes hinweist, das er gezeuget habe von seinem Sohne (1 Joh. 5, 9.), und hinzufügt, dafs, wer Gott nicht glaube, ihn zum Lügner gemacht habe (v. 10.), stellt er offenbar ebenfalls den Vater und sein Zeugnifs als das höchste und gewichtvollste über den Sohn und sieht eben darin die schwere Sünde, nicht an den

Sohn zu glauben, dafs man dadurch den Vater, als den Höchsten, selbst zum Lügner mache. Auch in der Bezeichnung Christi als des παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα (1 Joh. 2, 1.) liegt die Idee der Unterordnung unverkennbar ausgesprochen; denn wer Beistand oder Fürsprecher Jemandes bei einem Andern ist, dessen Macht ist mindestens in dem bestimmten Falle, wo er Fürsprecher ist, der Macht jenes Andern, der die Entscheidung hat, untergeordnet. Die Worte des Herrn selbst: Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί (Joh. 14, 28.), waren dem Johannes demnach immerdar treu im Gedächtnifs.

Die Vorstellung desselben von der Person Christi zeigt sich aber nicht minder deutlich in seiner ganzen Auffassung des Werkes Christi. Wenden wir uns daher zu dieser!

2) Das Werk Christi ist vom Johannes vor Allem treu nach den Worten aufgefafst, die er selbst aus dem Munde des Erlösers darüber berichtet. Sein heiliges Gemüth fafste die Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe auf. Die Sündhaftigkeit der Menschennatur und das daraus hervorgehende ewige Verderben der Seelen ist auch ihm der Grund, wefshalb Gott aus Liebe seinen Sohn zur Rettung gesandt hat. Diese Rettung ist nun durch Christi Leben und Sterben wirklich vollbracht; darum ist die Liebe, die uns der Vater dadurch erwiesen, bewegendes Motiv zu einem heiligen Leben in der Liebe, und zwar in der Liebe zu Gott und den Brüdern. Das ist in wenigen Zügen die Johanneische Auffassung des Erlösungswerkes. Es springt in die Augen, dafs der Glaube, Christus sei der wahrhaftige Sohn Gottes im metaphysischen Sinne und aus der unsichtbaren Welt herabgekommen, der Angelpunkt der ganzen Johanneischen Auffassung des Christenthums ist. Denn ist Christus das nicht, so fällt die Liebe, die der Vater durch seine Sendung uns erwiesen, in Nichts zusammen, und mit dieser Liebe sinkt der ganze Nerv alles christlichen Lebens und Wandels; denn dieser ist die Gegenliebe für die uns vom Vater erwiesene unendliche Liebe in der Sendung seines Sohnes. Basirt also ist beim Johannes auf's Allerentschiedenste die ganze Heilslehre, sowie die sittliche Grund-

bedingung alles wahren Lebens, auf die eine grofse Wahrheit: Christus ist der eingeborene Sohn vom Vater und vom Himmel herab hier erschienen im Fleisch. Wohl erwähnt auch Johannes die Lehre des Erlösers von der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Joh. 3, 3. 5. 18, 36.); allein er selbst gebraucht den Ausdruck nicht weiter; bei ihm sind die υἱοὶ τῆς βασιλείας die τέκνα τοῦ θεοῦ, und das Bürgerrecht im Himmelreich ist ihm die Kindschaft bei Gott. So fafst sein tiefes Gemüth die vom Erlöser verkündete Wahrheit in ihrem tiefsten Grunde auf. Dafs wir durch Christus leben sollen (1 Joh. 4, 9.), dafs wir Kinder Gottes heifsen sollen (1 Joh. 3, 1.), dafs Christus Allen, die an seinen Namen glauben, Macht gebe, Kinder Gottes zu werden (Joh. 1, 12.), das ist der Zweck seiner Erscheinung auf Erden. „Wer dem Sohne nicht glaubt," spricht er daher, „der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm" (Joh. 3, 36.). Hierin liegt zugleich seine Ansicht ausgesprochen von dem Zustande der Menschheit ohne Christus. Sie ist dem Zorne Gottes verfallen, weil sie mit Sünden behaftet ist und von diesen Sünden durch eigene Macht nicht loskommt. Diese ὀργὴ τοῦ θεοῦ ist die der göttlichen Liebe gegenüberstehende Quelle aller göttlichen Strafe, besonders der ewigen; wefshalb Harlefs (Br. an d. Ephes. S. 168.) das Wort richtig also erklärt: „sie ist die jedem Gott Feindlichen entgegenstehende feindliche Energie seiner Heiligkeit, die Rückwirkung der menschlichen ἁμαρτία." Wohl zu beachten ist hierbei der Ausdruck: μένει ἐπ' αὐτόν, wonach die ὀργή schon vor dem ἀπειθεῖν da war; denn was bleibt, mufs schon zuvor da gewesen sein; der Zustand also, der die ὀργή verdient, ist ein bei allen Menschen bereits vorhandener. Dafs diefs wirklich des Johannes Überzeugung ist, worin er sich ebenfalls wieder ganz dem Erlöser anschliefst, zeigen seine Worte: „So wir sagen, dafs wir nicht gesündigt haben, so machen wir ihn (Gott) zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns" (1 Joh. 1, 10.); und ebenso: „So wir sagen, dafs wir keine Sünde haben, so täuschen

wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" (v. 8.). Darum sein Dringen auf ein Bekennen der Sünde (v. 9.), sowie seine Hinweisung auf den Erlöser, dessen Blut von aller Sünde reinige (v. 7.), und der die Versöhnung sei für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2., vgl. c. 3, 5. 16.). Die Sünde selbst ist ihm aber *ἀνομία*, d. i. eine Übertretung des göttlichen Gesetzes (1 Joh. 3, 4.), sowie ihm jede *ἀδικία*, d. i. jedes Unrecht, Sünde ist (1 Joh. 5, 17.). Befreiung nun von aller Sünde und ihrer Folge, der *ὀργὴ τοῦ θεοῦ*, sowie Weckung des neuen Lebenselementes, der Liebe, ist der Zweck der Sendung Jesu (1 Joh. 4, 9—10. 3, 5. 4, 19.). Für alle Menschen ist er der Retter; denn „wir haben geschauet und bezeugen," spricht er, „dafs der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt" (*σωτῆρα τοῦ κόσμου*) (1 Joh. 4, 14.). Diese Rettung nun vollbrachte Christus zunächst durch Verkündigung der *ἀλήθεια*, womit Johannes den Inbegriff des ganzen Evangeliums bezeichnet; denn Christen sind ihm die, welche die Wahrheit erkannt haben (2 Joh. 1.), welche die Wahrheit wissen (1 Joh. 2, 21.), die in der Wahrheit wandeln (2 Joh. 4. 3 Joh. 3. 4.), die aus der Wahrheit sind (1 Joh. 3, 19.); denn durch Jesum Christum ist die Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 17.). Er ist das wahre Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet (Joh. 1, 9.); und diefs darum, weil in ihm der Logos erschienen ist. Wer daher das Evangelium ausbreiten hilft, der ist ein Gehülfe der Wahrheit (3 Joh. 8.), die bei den Christen bleiben und in ihnen sein wird in Ewigkeit (2 Joh. 2.). Diese Belehrung, welche die Christen durch den Sohn Gottes, also von oben herab, empfangen haben, nennt er auch *χρῖσμα*, Salbung, und sagt defshalb zu seinen Lesern: „Ihr aber habt Salbung vom Heiligen und wisset Alles" (1 Joh. 2, 20.), d. i., nach dem Zusammenhange, könnet die Wahrheit von dem Irrthum, die wahren Lehrer von den falschen unterscheiden; und ferner: „Ihr aber habt die Salbung von ihm (Christo) empfangen; sie blei-

bet in euch, und ihr habt nicht nöthig, dafs euch Jemand belehre; sondern wie eben die Salbung euch belehret über Alles, und sie wahr ist und keine Lüge ist, und wie sie euch gelehret hat, so werdet ihr in ihm (Christo) bleiben" (1 Joh. 2, 27.). Vor Allem aber hat Christus Erkenntnifs des wahrhaftigen Gottes gebracht; denn: „*Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoofs ist, der hat es verkündiget"* (Joh. 1, 18., vgl. 1 Joh. 4, 12.); und ferner: „*Wir wissen, dafs der Sohn Gottes gekommen ist und uns Einsicht gegeben hat, damit wir erkennen den Wahrhaftigen"* (1 Joh. 5, 20.). Diese Erkenntnifs Gottes aber besteht darin, dafs wir durch Christus die Verkündigung haben, dafs *Gott Licht ist, und Finsternifs in ihm keine ist* (1 Joh. 1, 5.), dafs *er im Lichte ist* (v. 7.), *und keine Gemeinschaft mit ihm möglich, so lange wir in Finsternifs wandeln* (v. 6.). Vor Allem aber ist es uns durch Christus klar und gewifs geworden: „*Gott ist die Liebe"* (1 Joh. 4, 8.); denn „*darin offenbarte sich die Liebe Gottes an uns, dafs Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte, dafs wir durch ihn leben sollen"* (v. 9.). Dieser höchste Beweis der göttlichen Liebe weckt aber im Herzen erst dann die rechte Gegenliebe und führt so zum wahren, seligen Leben, wenn wir erkennen, wie viel uns Gott in seinem Sohne gegeben; denn aufser jener Erkenntnifs Gottes ist es die Vergebung unserer Sünden, die wir ihm allein verdanken, und für die er gestorben ist am Kreuze. Diesen Zweck des Todes Jesu spricht Johannes bestimmt in den Worten aus: „*Darin bestehet die Liebe, nicht dafs wir Gott liebten, sondern dafs er uns liebte und seinen Sohn sandte zur Versöhnung für unsere Sünden"* (ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) (1 Joh. 4, 10.). Ebenso in den Worten: „*Daran haben wir die Liebe erkannt, dafs er sein Leben für uns gelassen"* (ὑπὲρ ἡμῶν) (1 Joh. 3, 16.), und auf gleiche Weise: „*Er ist ja die Versöhnung für unsere*

Sünden (ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), nicht allein aber für die unsrigen (περί), sondern auch für die ganze Welt" (περί) (1 Joh. 2, 2.). Aus diesen Worten erhellt erstens, dafs Johannes gerade in dem Tode Christi das sprechendste Zeugnifs der Liebe Gottes wie Christi erblickt, und sodann zweitens, dafs er dieselben Präpositionen ὑπέρ und περί gebraucht, wie der Erlöser selbst, und daher die alt-orthodoxe Genugthuungslehre ebenso wenig lehrt, wie Christus. Selbst eine Stellvertretung liegt nicht bestimmt in den Worten ausgedrückt; allein nach den Worten Christi (Matth. 20, 28.), sowie nach dem hier gebrauchten Worte ἱλασμός, sah er den Erlöser wirklich als ein Opfer an, das Gott selbst zur Versöhnung gegeben. Wie nämlich nach jüdischer Vorstellung ein Versöhnungsopfer die Versöhnung, d. i. die Vergebung der Sünden, anzeigte und bewirkte, so sollte Christi Tod als das Opfer angesehen werden, durch welches Versöhnung mit Gott, d. i. Vergebung der Sünden, wirklich bewirkt und erlangt sei. Diese jüdische Anschauung diente dazu, die Gewifsheit der Sündenvergebung einleuchtend und überzeugend darzuthun; denn dafs Johannes selbst dabei an eine wirkliche Versöhnung Gottes durch Blut gedacht habe, ist darum undenkbar, weil er Gott selbst als die Liebe darstellt, die das Opfer gegeben, und also nicht erst nöthig hatte, durch dasselbe versöhnt zu werden*). Wohl sieht also auch Johannes den Tod Christi als stellvertretend an, aber in dem Sinne, wie Christus selbst (s. Th. I. S. 389—393.). Gott gab seinen Sohn in den blutigen Tod, damit wir von der ewigen Strafe, der ὀργὴ τοῦ θεοῦ, befreiet würden. Diefs aber geschieht nach des Johannes Auffassung so, dafs diese Liebesthat Gottes das Herz überwältigt, von der wirklichen Vergebung aller Sünden überzeugt und eben dadurch zu einem neuen, heiligen Leben in der Liebe weckt und stark macht. Der Tod Christi, wenngleich das Hauptmoment, ist nach Johannes nicht das einzige, das ewiges, seliges Leben weckt

*) Über den gewöhnlichen Einwand, dafs Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit das Opfer verlangt habe, ist schon oben bei der Lehre Christi selbst die Rede gewesen und das Nöthige zur Widerlegung gesagt (s. Thl. I. S. 376 ff.).

und giebt. Die ganze Erscheinung Christi, als des wahrhaftigen Sohnes Gottes, ist Zeugnifs jener Liebe des Vaters. Darum ist dem Johannes die Anerkennung der Göttlichkeit Christi, der Glaube an sie, Hauptsache, und er fordert nicht speciell den Glauben an den Tod Christi als Bedingung des Lebens und der Seligkeit, sondern den Glauben an Christus überhaupt als den Sohn Gottes, und macht von diesem Glauben, der den an die Bedeutung seines Todes in sich schliefst, das ewige Heil abhängig. Darum spricht er nicht: Wer an den Tod Christi glaubt, sondern: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet auf ihm" (Joh. 3, 36.). Und ebenso: „Wer den Sohn hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht" (1 Joh. 5, 12.). Darum sagt er ferner, dafs Gott uns ewiges Leben gegeben habe, und dieses Leben in seinem Sohne sei (1 Joh. 5, 11.), und dafs seine Leser ewiges Leben haben, wenn sie glauben an den Namen des Sohnes Gottes (1 Joh. 5, 13.). Ja, er erklärt bestimmt: „Jeder, der glaubet, dafs Jesus der Christus ist, ist von Gott geboren" (1 Joh. 5, 1.); denn in dessen Herzen lebt die Überzeugung von der unendlichen Liebe des Vaters und weckt die Gegenliebe. „Jeder aber, der liebt," spricht er, „der ist von Gott geboren und erkennet Gott" (1 Joh. 4, 7.). Wer aber Gott erkennet und im Lichte wandelt, der ist der Vergebung seiner Sünden durch den Tod Christi vollkommen gewifs; denn „das Blut Jesu Christi, seines Sohnes," spricht er, „reiniget uns von aller Sünde" (1 Joh. 1, 7.). Wie nämlich alle diejenigen, welche nach dem levitischen Gesetze (Levit. c. 14.) mit Wasser oder Blut besprengt waren, für gereinigt und von der Schuld befreit angesehen wurden, so sind auch die, welche an den Sohn Gottes glauben und im Lichte wandeln, durch das Blut Christi gleichsam besprengt und von aller Sünde gereinigt. Die Gewifsheit der Sündenvergebung ist demnach auch durch diese, von der

levitischen Reinigung durch das Blut des Opferthieres hergenommene, Metapher auf's Bestimmteste bezeichnet. Christus wird auch hier mit einem Opfer verglichen, aber, was wohl zu beachten ist, nicht mit einem Sündopfer, sondern mit einem Reinigungsopfer, das die von levitischer Verunreinigung zu Reinigenden darzubringen hatten. Christus nimmt also mit seinem Tode, gleich einem Opfer, die Sünden hinweg. Das spricht Johannes auch in den Worten aus: „Und ihr wisset, daſs er (Christus) erschienen ist, auf daſs er unsere Sünden fortnehme" (ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ) (1 Joh. 3, 5.). Daſs Johannes hier αἴρειν und nicht φέρειν gebraucht, hat gewiſs seinen guten Grund; denn der Zusammenhang selbst weist darauf hin, daſs hier nicht das Tragen, sondern das Fortnehmen, Befreien von der Sünde ausgedrückt werden soll (vgl. v. 4. u. 6.). Die Gewiſsheit aber, daſs durch Christus die Sündenvergebung nicht bloſs um seines Todes, sondern auch um seines Namens, d. i. seiner ganzen Person, willen, die schon durch ihre Erscheinung die göttliche Liebe und Gnade verbürgt hat, geschieht, spricht er also aus: „Ich schreibe euch, Kinder, weil euch die Sünden vergeben sind um seines Namens willen" (1 Joh. 2, 12.); ja schon, ehe Christus gestorben, bezeugt er von der Göttlichkeit desselben: „Aus seiner Fülle empfingen wir alle Gnade um Gnade," d. i. überschwängliche Gnade (Joh. 1, 16.). Und eben darum, weil durch Christi Erscheinung und Tod die Gnade Gottes gewiſs ist, spricht er: „So wir unsere Sünden bekennen, so ist er (Gott) treu und gerecht, daſs er uns die Sünden vergiebt und von aller Ungerechtigkeit reinigt" (1 Joh. 1, 9.). Für die aber, bei denen noch Zweifel entstehen könnten, ob Gott auch wirklich neubegangene Sünden vergeben werde, setzt er hinzu: „Meine Kinder, Solches schreibe ich euch, auf daſs ihr nicht sündiget. Und so Jemand sündiget, so haben wir einen Beistand bei dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten" (1 Joh. 2, 1.). Hier trägt Johannes die Vorstellung von dem Hohenpriester, der in dem Allerheiligsten für die Versöh-

nung des Volkes auch zu Gott betete, auf Christus über, um die Gewifsheit, dafs durch ihn immerdar Vergebung bei Gott zu finden sei, einleuchtend zu machen. Durch das im folgenden Verse gebrauchte Wort ἱλασμός ist dieser Sinn der Worte unzweifelhaft. Wenn Johannes also hier, wie in den früheren Stellen, auf die jüdische Anschauung und Vorstellung eingeht, so ist das eine anzuerkennende, vom Geiste Gottes selbst ihm eingegebene Lehrweisheit, die von den vorhandenen Vorstellungen Gebrauch macht, um dadurch die göttliche Wahrheit selbst den Herzen nahe zu bringen. Diese aber ist die durch alle seine Schriften sich unverkennbar hindurchziehende Grundwahrheit, dafs Gott die Liebe ist und durch die Sendung und den Tod seines Sohnes die Gewifsheit der Sündenvergebung unzweifelhaft gemacht hat. Darum stellt er den Tod Christi auch auf eigenthümliche Weise gleichsam als das Panier auf, um das alle zerstreueten Kinder Gottes sich sammeln sollen; ja, achten wir auf das dabei gebrauchte ἵνα, so hat der Tod Christi nach seiner Überzeugung gerade auch den Zweck, als höchstes Liebes- und Gnadenzeichen jene Vereinigung der Kinder Gottes zu bewirken; denn er sagt, dafs Christus nicht allein für das Volk (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) sterben sollte, sondern auch, auf dafs (ἵνα) er die zerstreuten Kinder Gottes zusammen vereinige (συναγάγῃ εἰς ἕν) (Joh. 11, 52.). Es ist diefs die Vereinigung aller Gläubigen durch die in Christi Tode erschienene Gnade Gottes. Darum fafst er denn auch das ganze Werk Christi im Gegensatz zu dem des Moses in die beiden Worte zusammen: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" (Joh. 1, 17.). Das ἐγένετο, von Christus gesagt, ist hier im Gegensatz zu dem von Mose gebrauchten ἐδόθη wohl zu beachten. Denn Gnade und Wahrheit ist nicht gegeben, Beides kam durch Christus zur Anschauung und wurde bei denen, die an Christus glaubten, wirklich in den Herzen erzeugt, d. i. die Erkenntnifs der Wahrheit und die Gewifsheit der Gnade entstand unmittelbar durch den Glauben an ihn; denn Christus ist der Schöpfer von Beidem.

Wo aber diese durch Christus uns erwiesene Liebe und Gnade Gottes erkannt wird, da entsteht nothwendig die Erwiederung dieser Liebe. Das ist Gesetz in der Geisterwelt. Die Seele kann nicht anders; so lange sie Gefühl hat, wirkt auf sie empfangene Liebe und wirkt um so stärker, je lebhafter und klarer sie erkannt und gefühlt wird. Selbst entschiedene Bösewichter können sich diesem psychologischen Gesetz nicht ganz entziehen. Darum beim Johannes die tiefe Auffassung der ganzen Sittlichkeit des Christen in ihrem innersten Motiv. „Lasset uns ihn wiederlieben, denn er hat uns zuerst geliebt!" (1 Joh. 4, 19.), schreibt er aus dem tiefsten Gefühl seiner Seele heraus. Hiermit ist das Element nicht bloſs aller christlichen Tugend, sondern alles wahrhaftigen, ewigen Lebens von ihm bezeichnet. Denn die Liebe zu Gott treibt zur Erfüllung seiner Gebote (1 Joh. 5, 2—3.) und ist nicht denkbar ohne herzliche Bruderliebe (1 Joh. 4, 20.). Wer diese Liebe nicht hat, ist noch im Tode; wer sie aber hat, der ist vom Tode zum Leben übergegangen (1 Joh. 3, 14.); denn er lebt, weil er im Lichte wandelt, schon hier mit Gott in Gemeinschaft (1 Joh. 1, 3. 6.); Gott bleibt in ihm, und er in Gott (1 Joh. 4, 12. 16. 3, 24. 2, 5.); denn Gott hat von seinem eigenen Geiste ihm gegeben (1 Joh. 4, 13. 3, 24.), und er ist von Gott geboren (Joh. 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 4. 7. 5, 1. 18. 19.). Hier ist besonders die tiefe Wahrheit, die in dem Ausdruck: *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι* und *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*, liegt, wohl zu beachten; denn nicht bloſs die göttliche Wahrheit, welche jenes sündlose Leben hervorruft, ist als *σπέρμα τοῦ θεοῦ* bezeichnet (1 Joh. 3, 9.), sondern die Liebe selbst, welche durch jenes *σπέρμα* im Herzen entsteht, ist göttlichen Ursprungs (*ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι*) (1 Joh. 4, 7.); denn Gott selbst ruft sie durch seine Liebe erst hervor (vgl. 1 Joh. 4, 9—10.); er ist also in Wahrheit der Vater des neuen, im Herzen entstehenden, heiligen Lebens in der Liebe. Wer aber Gott, der gerade auch in dieser Beziehung der Vater oder Erzeuger genannt wird, liebt (*πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα*), der liebt auch den von ihm Erzeugten oder Geborenen (*ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεν-*

νημένον ἐξ αὐτοῦ) (1 Joh. 5, 1.). Die christliche Bruderliebe ist also recht eigentlich Geschwisterliebe; denn Christen fühlen sich nicht bloſs dem Namen, sondern der That und Wahrheit nach als τέκνα τοῦ θεοῦ (1 Joh. 3, 1. 2. Joh. 1, 12.); denn sie sind „nicht aus Geblüt, noch aus Begierde des Fleisches, noch aus Begierde eines Mannes (sc. Kinder Gottes, wie Abraham's Nachkommen), sondern sie sind aus Gott geboren" (Joh. 1, 13.). Da nun diese Geburt aus Gott, d. i. diese heilige Gegenliebe, welche Gesinnung und Wandel heiligt, die nothwendige Frucht des Glaubens an den Sohn Gottes und der dadurch empfangenen Erkenntniſs Gottes ist: so ist der ein Lügner, der da sagt, er habe Gott erkannt, und doch seine Gebote nicht hält (1 Joh. 2, 3—4.). Jeder, der sündigt, hat den Erlöser nicht geschauet, noch ihn erkannt (1 Joh. 3, 6.); wer nicht liebet, hat Gott nicht erkannt, wer aber liebet, der erkennet Gott (1 Joh. 4, 8. 7.); wer Böses thut, der hat Gott nicht geschauet (3 Joh. v. 11.). Als Muster und Vorbild eines solchen Wandels in der Liebe steht aber Christus selbst uns vor Augen. Denn wer in Gott bleiben will, muſs, sowie Jener gewandelt hat, selbst auch also wandeln (1 Joh. 2, 6.); auch wir sollen, wie er, das Leben für die Brüder lassen (1 Joh. 3, 16.). Sein Gebot der Liebe, das die Christen von Anfang an gehört haben, ist ihnen insofern zwar kein neues, sondern ein altes (1 Joh. 2, 7. 3, 11. 2 Joh. 5.); es ist und bleibt aber in seiner ewigen Geltung und in seiner immer neuen Verpflichtung auch ein ewig neues (1 Joh. 2, 8., vgl. Joh. 13, 34.). Indem aber der Erlöser diese Liebe nicht bloſs geboten, sondern durch seine ganze Erscheinung, d. i. sein Leben und seinen Tod, in's Herz gebracht hat, hat er auch, wozu er erschienen ist, die Werke des Teufels zerstört (1 Joh. 3, 8.); denn der Glaube an ihn, der jene Liebe erzeugt, überwindet eben durch sie die Welt (1 Joh. 4, 4. 5, 4.) und giebt das ewige Leben (1 Joh. 5, 13.); denn nicht nur verheiſsen hat Gott durch Christus das ewige Leben (1 Joh. 2, 25.), sondern wer den Sohn

hat, der hat in ihm schon hier das ewige Leben wirklich, Gott selbst hat es durch ihn gegeben (1 Joh. 5, 12. 11.), weil der, welcher an ihn glaubt, dann aus Liebe den Willen Gottes thut und darum in Ewigkeit bleibt (1 Joh. 2, 17.). Dieselbe Liebe aber treibt auch alle Furcht aus, so dafs wir selbst Freudigkeit haben am Tage des Gerichts (1 Joh. 4, 17. 18.); denn als wahrhaftige Kinder Gottes werden wir ihn einst nicht blofs sehen, sondern ihm selbst gleich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2.). Auch hier wird aus dem ὁρᾶν αὐτόν, welches die in jenem Leben mit Zuversicht zu hoffende intuitive Erkenntnifs Gottes oder Christi bezeichnet (denn das αὐτόν ist zweifelhafter Beziehung, da es auf θεοῦ v. 2. oder auf ἐκεῖνος (sc. Christus) v. 3. gehen kann), die Ähnlichkeit mit Gott oder Christus gefolgert, und wir sehen aus dieser höchsten Hoffnung, die Johannes ausspricht, wie die höchste und hellste Erkenntnifs Gottes, oder, was hier dasselbe ist, seines Sohnes, auch die höchste Seligkeit in sich schliefst. Dahin also zu führen, ist dem Johannes Christi Werk.

3) Schon aus dem Bisherigen wird es klar geworden sein, dafs bei Johannes der Glaube an Christus gar nichts Anderes sein kann, als die vollkommenste, ja bis zur Gewifsheit gesteigerte Überzeugung von der Göttlichkeit Christi, d. i. mit andern Worten davon, dafs in Christo wirklich der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, d. i. der Logos, Mensch geworden sei; denn gerade auf dieser Gewifsheit beruhet unläugbar die ganze Anschauung des Johannes. Diefs nun auch aus dem Gebrauch des πιστεύειν bei ihm nachzuweisen, ist jetzt unsere Aufgabe. Schon früher ist erwähnt, dafs er nur ein einziges Mal das Wort πίστις gebraucht (1 Joh. 5, 4.), dagegen viel häufiger, als sonst ein neutestamentlicher Verfasser, das eben genannte Verbum. Ist es nun richtig, was wir oben bemerkt haben (S. 401.), dafs die Zeitwörter auf εύειν eine beständige, gleichsam berufsmäfsige Beschäftigung mit einer Sache ausdrücken, und daher πιστεύειν eine beständige, dauernde Gemüthsrichtung bezeichnet, so ist leicht einzusehen, wefshalb Johannes ge-

rade das Zeitwort vorzieht; denn wie in seiner Seele jene Richtung eine bleibende, alles Denken und Wollen bestimmende war, so ist nach seiner innersten Überzeugung diese dauernde Richtung des ganzen Gemüthes die Grundbedingung alles christlichen Lebens und Wandels. Zugleich aber liegt, wie wir gesehen, in dem Worte der Begriff des festen, unerschütterlichen Bauens und Sichverlassens, und gerade diese Festigkeit der Überzeugung mitzubezeichnen, liegt ihm vorzugsweise am Herzen; denn auf der felsenfesten, zur völligen Gewifsheit gewordenen Überzeugung von der wirklichen metaphysischen Sohnschaft Christi bei Gott ruhet ihm die ganze Kraft der christlichen Wahrheit. Der Begriff des *πιστεύειν* ist ihm daher sehr nahe mit dem des *γιγνώσκειν* und *εἰδέναι* verwandt; wefshalb er sie theils mit einander verbindet, wie: *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν* (Joh. 6, 69.), und umgekehrt: *ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* (1 Joh. 4, 16.), theils geradezu das *γιγνώσκειν* oder *εἰδέναι* da setzt, wo er ebensowohl *πιστεύειν* gebraucht haben könnte, jedoch, um noch gröfsere Gewifsheit zu bezeichnen, das eine oder andere der beiden erstgenannten Zeitwörter vorzieht. So z. B.: *Οὐκ ἔτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ὁ Χριστός* (Joh. 4, 42.). Ebenso steht für *πιστεύομεν* das bestimmtere *οἴδαμεν* 1 Joh. 3, 2. Der ursprüngliche Begriff des Vertrauens tritt daher gegen diesen der festen, sichern Überzeugung, die aus jenem folgt, bei ihm mehr zurück, eben weil ihm Alles auf die eine zuversichtliche Gewifsheit ankommt, Christus sei der wahrhaftige Sohn Gottes. Doch verkennt Johannes dabei keineswegs jene Grundbedeutung, die des Vertrauens und der guten Zuversicht; sie gilt überall mit, wo er das *πιστεύειν* gebraucht; ja er nimmt es ein Mal sogar geradezu für anvertrauen; denn er sagt: *Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς* (Joh. 2, 24.). Was nämlich den Gebrauch des Wortes überhaupt bei ihm betrifft, so finden wir es zunächst allerdings auch bei ihm in dem gewöhnlichen Sinne von glauben, d. i. für wahr halten. Alsdann

steht entweder als Object ein Satz ausdrücklich dabei, wie Joh. 9, 18. ὅτι τυφλὸς ἦν, oder ein solcher Satz ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen, wie Joh. 19, 35. dieser: ὅτι ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, oder Joh. 20, 8. u. 25: ὅτι ἠγέρθη ὁ Χριστός; oder es steht ein Dativ der Person dabei, so dafs als Object dazu ebenfalls ein Satz zu ergänzen bleibt. So bei den Worten: Μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, sc. ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (1 Joh. 4, 1.), und: ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ, sc. μαρτυρήσαντι, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός (1 Joh. 5, 10.). Auch ein Dativ der Sache, der man Glauben schenkt, findet sich hinzugesetzt; z. B. τῇ ἀκοῇ ἡμῶν (Joh. 12, 38.), τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν αὐτῷ Ἰησοῦς (Joh. 4, 50.), τῇ γραφῇ (Joh. 2, 22.), wofür auch εἰς mit dem Accusativ steht, z. B. εἰς τὴν μαρτυρίαν (1 Joh. 5, 10.). In Bezug auf die Person Christi hat das πιστεύειν aber immer die oben angegebene Bedeutung der völligen Überzeugung von der göttlichen Hoheit seiner Person; denn dafür sprechen zunächst die dabei befindlichen, ausdrücklichen Zusätze: ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 6, 69. 11, 27. 20, 31. 1 Joh. 5, 1. 5., vgl. 1 Joh. 4, 15., wo in dem ὃς ἂν ὁμολογήσῃ das πιστεύειν offenbar mitgemeint ist), und: ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες (Joh. 16, 30.). Eben daraus aber wird auch klar, was Joh. mit dem Zusatz: εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Joh. 1, 12. 2, 23.), meint; es ist der Glaube an Christus, als den Sohn Gottes; denn eben diefs ist sein Name; wefshalb er auch ausführlicher sagt: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (1 Joh. 5, 13.), oder: τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Joh. 3, 23.). Hier ist die Präposition εἰς mit dem Accus. und der Dativ gebraucht, und Beides giebt Licht, was mit den kürzeren Ausdrücken: πιστεύειν εἰς αὐτόν und πιστεύειν αὐτῷ, gemeint sei. Es ist auch hiermit die zuversichtliche Überzeugung von der göttlichen Hoheit des Erlösers bezeichnet; denn ein Mal steht statt des kürzeren εἰς αὐτόν auch das ausführlichere εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (1 Joh. 5, 10. Joh. 3, 36.); sodann aber ergiebt in vielen Stellen der Zusammenhang, dafs gerade die höhere, göttliche Macht des Erlösers als die Veranlassung zu dem πιστεύειν εἰς αὐτόν bezeichnet ist. So

heifst es nach dem Zeichen auf der Hochzeit zu Kana und in Folge dessen: *Καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (Joh. 2, 11.), nach der Erzählung der Samariterin aber von der genauen Kenntnifs, die Jesus von ihren Verhältnissen gehabt: *Πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαρειτῶν* (Joh. 4, 39.). Hier aber ist überdiefs aus der v. 42. angeführten Rede der gläubig gewordenen Samariter selbst ganz deutlich zu ersehen, welcher Glaube mit dem oben angegebenen Ausdrucke bezeichnet ist; denn diese sagen: „Wir glauben nicht mehr um deiner Rede willen; denn wir haben selbst gehört und wissen, dafs dieser wahrlich der Heiland der Welt, der Christus, ist." Der Blindgeborene ferner, den Jesus geheilt, spricht zu ihm: *Τίς ἐστι* (nämlich nach v. 35. *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), *κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;* (Joh. 9, 36.). Von den Brüdern des Herrn selbst aber sagt Johannes: *Οὐδὲ γὰρ ἐπίστευον εἰς αὐτόν* (Joh. 7, 5.); die Pharisäer endlich sprechen zu den Gerichtsdienern: *Μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν;* (Joh. 7, 48.). Danach ist die Anerkennung und Überzeugung von der höheren, göttlichen Würde des Erlösers in dem Ausdruck unzweifelhaft enthalten; denn wenngleich zunächst die Überzeugung von der Messiaswürde, wie diese bei den Juden mit den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* und *ὁ Χριστός* bezeichnet ward, gemeint ist, so hatten, wie wir gesehen, doch auch schon die Juden zur Zeit Christi eine hocherhabene Vorstellung von der Person des Messias, so dafs er weit über eine menschliche Persönlichkeit erhaben gedacht ward; Johannes selbst aber, der den Ausdruck so häufig gebraucht, sah in Christus unzweifelhaft göttliches Wesen und göttliche Natur, so dafs in seinem Sinne das *πιστεύειν εἰς αὐτόν* gar nichts Anderes bedeuten kann. So finden wir es denn auch in den Stellen: Joh. 7, 31. 39. 8, 30. 10, 42. 11, 45. 48. 12, 11. 37. 42. Auch da, wo zu dem *πιστεύειν* statt des *εἰς αὐτόν* der Dativ *αὐτῷ* oder *σοί* gesetzt ist, ergiebt der Zusammenhang, dafs hinzuzudenken ist: dafs du der Christus oder der Sohn Gottes bist. So in den Worten: „Was thust du für ein Zeichen, damit wir sehen und

dir glauben?" (καὶ πιστεύσωμέν σοι) (Joh. 6, 30.). Ebenso in der Stelle: „Jesus sprach zu den an ihn gläubigen Juden" (πεπιστευκότας αὐτῷ) (Joh. 8, 31.). Beachten wir diesen Gebrauch des Wortes, so kann es endlich auch da, wo es absolut steht, gar nicht mehr zweifelhaft sein, welche Überzeugung Johannes damit ausdrücken will. Es ist die der göttlichen Hoheit Christi, was in einzelnen Stellen wieder der Zusammenhang klar ergiebt. Denn so heifst es von den Samaritern: „Und viel mehrere glaubten um seines Wortes willen" (Joh. 4, 41.), wo gleich im folgenden Verse die oben angeführten Worte von der Hoheit Christi als Object des Glaubens folgen. Auch der Blindgeborene sagt ganz absolut: Πιστεύω, κύριε (Joh. 9, 39.), und aus v. 35. und 37. ist klar, dafs als Object seines Glaubens hinzuzudenken ist: ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Ebenso ist klar, dafs, wenn es von dem königlichen Diener, dessen Sohn auf Jesu blofses Wort gesund ward, heifst: Καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη (Joh. 4, 53.), nur der Glaube an die göttliche Hoheit und Macht Christi gemeint sein kann. Ähnliche Stellen aber sind noch Joh. 1, 7. 12, 39. 6, 64. Aus dem Allen nun geht hervor, dafs Johannes nirgends von einem πιστεύειν an das Werk oder an den Tod Christi besonders redet, sondern überall das πιστεύειν auf die Person Christi, d. i. seine höhere, göttliche Natur, bezieht; und gerade von dieser πίστις macht er das Leben und die Seligkeit abhängig; denn er schreibt: „Solches habe ich euch geschrieben, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes, auf dafs ihr wisset, dafs ihr ewiges Leben habt, wenn ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes" (1 Joh. 5, 13.); ferner: „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben" (Joh. 3, 36.), und: „So Viele ihn aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, wenn sie an seinen Namen glaubten" (Joh. 1, 12., vgl. c. 20, 31.). Wie diefs aber geschieht, ist bereits oben, wo von dem Werke Christi die Rede war, nachgewiesen worden, sowie daselbst auch die sittliche Wirkung des Glaubens an

Christus, wie Johannes sie lehrt, bereits dargestellt ist. Wir können uns daher über letztere hier kurz fassen und weisen nur noch besonders darauf hin, wie auch sie ausdrücklich nur von dem Glauben an die Hoheit und Göttlichkeit der Person Christi abhängig gemacht wird. Denn „wer ist es," heifst es, „der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubet, dafs Jesus der Sohn Gottes ist?" (1 Joh. 5, 5.) Denn „wer irgend bekennt, dafs Jesus ist der Sohn Gottes, in dem bleibet Gott, und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 15.); ferner: „Jeder, der glaubet, dafs Jesus der Christus ist, der ist von Gott geboren" (1 Joh. 5, 1.). „Alles aber, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt" (1 Joh. 5, 4.). Darum setzt er denn auch ausdrücklich noch hinzu: „Das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, unser Glaube" (1 Joh. 5, 4.). Gerade dieser Glaube also an die Person Christi, als des Sohnes Gottes, wird als der Sieg bezeichnet, der die Welt überwunden, und zwar nicht blofs darum, weil dieser Glaube allein die Liebe zu Gott weckt, welche zur Überwindung aller Leiden und Versuchungen der Welt die rechte Kraft verleihet, sondern weil dieser Glaube die Seele durch die Liebe mit Gott selbst in so innige und unmittelbare Verbindung setzt, dafs sie, über alles Irdische emporgehoben, die Welt gleichsam zu ihren Füfsen sieht und von ihr nicht mehr erreicht und angefochten werden kann. Darum spricht Johannes nicht: Unser Glaube erringt den Sieg, sondern: Er ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (*ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον*). Das Resultat ist demnach: Der Glaube beim Johannes ist die innigste und festeste Überzeugung von der wahrhaftigen Sendung des eingeborenen Sohnes Gottes in die Welt; denn ohne die Gewifsheit dieses Glaubens ist das ganze Johanneische Christenthum in die Luft gebauet und nun und nimmermehr zu begreifen.

4) Achten wir nun zuletzt noch auf besondere jüdisch-messianische Vorstellungen, welche Johannes auf die Person Christi anwendet, so finden wir bei ihm davon auffallend wenig. Sein Evangelium enthält von der messia-

nischen Erwartung einer Todtenauferweckung, aufser den vom Erlöser selbst gesprochenen und schon oben erklärten Worten (Joh. 5, 28—29.) und jener von Martha über die Auferstehung ihres Bruders am jüngsten Tage angeführten Äufserung (Joh. 11, 24.), durchaus nichts; ebenso wenig seine Briefe. Von einer baldigen Wiedererscheinung Christi hier auf Erden zum Gericht schweigt er in seinem Evangelium ebenfalls; nur in seinen Briefen kommen noch einzelne Spuren dieser Erwartung vor; allein es sind nur kurze Andeutungen, und es ist unverkennbar, wie der Geist Gottes diesen Apostel durch tiefere Erkenntnifs der Person und des Werkes Christi bereits auch von specifisch-jüdischen Erwartungen befreit und zu unbefangenerem, hellerem Blick in die vom Herrn verkündete Wahrheit geführt hatte.

Auch Johannes sieht, und mit Recht, des Herrn Leben im A. T. vom göttlichen Geiste vorausverkündigt; aber er giebt bestimmt an, dafs erst später die Jünger zu dieser Erkenntnifs geführt wurden. In seinen Briefen aber, und das ist besonders wichtig, kommt er nirgends auf alttestamentliche Citate zurück. Die Wahrheit: Christus ist der eingeborene, wahrhaftige Sohn Gottes, bedarf bei ihm jener Stütze nicht, ja er sucht sie um so weniger im A. T., als diefs nirgends mit vollkommen klarer Gewifsheit diese Wahrheit ausspricht. Wo er im Evangelium Stellen des A. T. auf Christus anwendet, verfährt er ganz in dem Sinne wie Petrus, ja wie Christus selbst. Der ursprüngliche Sinn und Zusammenhang dieser Stellen kommt nicht in Betracht, da er durch den Geist Gottes die Beziehung auf Christus hineingelegt sieht; und zu dieser Erkenntnifs führten ihn, wie er selbst bekennt, die Thatsachen im Leben des Erlösers selbst. Denn er sagt bei der Tempelreinigung durch den Erlöser ausdrücklich: „Es erinnerten sich aber seine Jünger, dafs geschrieben stehet: Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren" (Joh. 2, 17., vgl. Psalm 69, 10.). Noch deutlicher aber spricht er die erst später gewonnene Einsicht in die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen bei Gelegenheit des Einzuges Jesu in Jerusalem aus; denn da der Herr auf einem Esels-Füllen

ritt, so citirt er bei Erzählung dieses Herganges Zach. 9, 9. und setzt hinzu: „Solches aber verstanden seine Jünger zuerst nicht, sondern als Jesus verherrlicht war, alsdann erinnerten sie sich, dafs solches von ihm geschrieben war, und sie ihm solches gethan hatten" (Joh. 12, 16.). Ebenso führte ihn der Unglaube der Juden zu der Erkenntnifs, dafs die Weissagungen des Jesaias c. 53, 1. c. 6, 10. in dem Leben Christi erfüllt wurden (Joh. 12, 37—40.). Auch das Werfen des Looses über den ungenäheten Rock Christi (Joh. 19, 24. vgl. Ps. 22, 19.), die Worte Jesu: „Mich dürstet!" (Joh. 19, 28., vgl. Ps. 69, 22.), die Thatsache, dafs dem Leichname des Herrn die Beine nicht zerbrochen wurden (Joh. 19, 36., vgl. 2 Mos. 12, 46.), sowie dafs einer der Kriegsknechte ihm den Lanzenstich gab (Joh. 19, 37., vgl. Zach. 12, 10.), führen ihn auf die entsprechenden Schriftstellen des A. T. Darum erklärt er denn auch bei der Auferstehung Christi ganz offen: „Denn noch verstanden sie (die Jünger) nicht die Schrift, dafs er müsse von den Todten auferstehen" (Joh. 20, 9., vgl. 16, 10.). Dafs alle jene Stellen des A. T. in ihrem Zusammenhange einen ganz andern Sinn haben, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Johannes aber sieht darum in ihnen Weissagungen, weil zugleich der Geist Gottes aus ihnen sprach; denn er erklärt ausdrücklich vom Jesaias: „Solches sagte Jesaias, als er seine (Christi) Herrlichkeit sah und von ihm redete" (Joh. 12, 41.). Das aber konnte der Prophet nur durch den Geist Gottes. Man könnte hier sagen, dafs also nach des Johannes Ansicht der Prophet vollkommen klar die Herrlichkeit Christi vorausgesehen habe; allein das liegt nicht in den Worten und wird erst hineingetragen. Er sah sie nur, sagt Johannes, und redete von ihm, ohne dafs der Grad der Klarheit dieser Einsicht irgend näher bezeichnet wird. Dafs aber derselbe Geist, auch ohne dafs der Sprechende es wufste, eine Weissagung nach des Johannes Ansicht geben konnte, zeigt die bekannte Stelle vom Kaiphas, welcher gesagt hatte, es sei besser, dafs Ein Mensch für das Volk

sterbe, als dafs das ganze Volk zu Grunde gehe (Joh. 11, 50.); denn Johannes setzt hinzu: „Solches aber sprach er nicht von sich selber, sondern, da er selbiges Jahres Hoherpriester war, weissagte er, dafs Jesus für das Volk sterben würde" (v. 51.). Gerade diese Stelle aber giebt Aufschlufs darüber, wie Johannes auch solche Stellen des A. T. als Weissagungen auf Christus ansehen und anführen konnte, welche ihrem nächsten Sinne nach von ihren Verfassern selbst nicht auf den Messias bezogen worden waren. Sie hatten nicht ἀφ' ἑαυτοῦ geredet, sondern der Geist Gottes hatte in ihre Worte, ohne dafs sie es selbst ahneten, eine Weissagung auf Christus gelegt.

Über die Erwartung einer baldigen Wiederkehr Christi zum Gericht, welche alle übrigen Apostel theilen, finden wir auch beim Johannes noch eine Andeutung. Sie liegt in den Worten: „Kinder, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, dafs der Widerchrist kommen wird, so sind nun viele Widerchristen aufgestanden, woraus wir erkennen, dafs die letzte Stunde da ist" (1 Joh. 2, 18.). Man hat sich viel Mühe gegeben, den hier zwei Mal gebrauchten Ausdruck: ἐσχάτη ὥρα, für die letzte Weltperiode überhaupt zu erklären, so dafs danach das Weltende selbst von Johannes gar nicht als so nahe bezeichnet sei; allein ein Mal bezeichnet ὥρα, wenngleich zuweilen einen unbestimmten längeren Zeitraum (vgl. Joh. 16, 4. 25.), doch niemals viele Jahrtausende, was hier doch der Fall sein müfste, wenn die Jahrtausende dauernde letzte Weltperiode gemeint sein sollte; sodann aber hatte diese letzte Weltperiode bereits längst mit der Erscheinung Christi auf Erden angefangen (vgl. Hebr. 1, 1.); hier aber wird erst aus der Erscheinung der Widerchristen gefolgert, dafs die ἐσχάτη ὥρα da sei. Das Dasein der Widerchristen ist also hier offenbar als ein sicheres Vorzeichen betrachtet; ein Vorzeichen aber von dem, was erst nach Jahrtausenden kommen sollte, wäre an sich schon von keiner Bedeutung und konnte für die Leser

des Apostels von gar keinem Interesse sein. Das dicht Vorhergehende: Ὁ κόσμος παράγεται (v. 17.), zeigt deutlich, daſs der Gedanke an das Vergehen der Welt, also das Weltende, wirklich in der Seele des Apostels war, als er die gleich folgenden Worte niederschrieb, welche auf die Nähe desselben hinweisen und die Gewiſsheit dieser Nähe bezeugen sollen. Will man sich also nicht gegen den klaren Zusammenhang und den natürlichen und einfachen Sinn der Worte sträuben, so muſs man anerkennen, daſs auch Johannes, wie seine Mitapostel Petrus und Paulus, das Weltende noch als nahe bevorstehend ansah. Das dabei stattfindende Weltgericht deutet er vielleicht durch die ἡμέρα κρίσεως an (1 Joh. 4, 17.); doch ist es auch möglich, daſs er damit das ewige Gericht im Himmel bezeichnet und nur die bekannte messianische Ausdrucksform dafür wählt (s. Unsterblichkeitsl. S. 83.).

Fassen wir nun zusammen, was wir als Lehre des Johannes von der Person Christi gefunden, so ist es dieſs: 1) Der Logos, als der eingeborene Sohn Gottes, erschien in Christo als Mensch auf Erden. 2) Er kam, um durch sein Wort, Leben und Sterben der σωτὴρ τοῦ κόσμου zu werden. 3) Seine Sendung ist die That der göttlichen Liebe, die jedes Herz überwältigt, das an sie glaubt, also, daſs es aus Liebe nun den Willen Gottes thut. 4) Ein solches Leben ist das wahrhaftige und ewige selbst, und wer es hat, ist durch Christus ein Kind Gottes geworden und seiner Seligkeit gewiſs. 5) Grundbedingung alles Heiles also ist der Glaube, d. i. die vollkommen feste Überzeugung, daſs in Christo der wahrhaftige Sohn Gottes im metaphysischen Sinne Mensch geworden ist. 6) Das Leben und Schicksal des Sohnes Gottes auf Erden ist im A. T. durch den Geist Gottes vorherverkündigt, und die letzte Stunde ist jetzt da. — Charakteristisch ist demnach beim Johannes die feste Bestimmung der Gottheit Christi im Logos und der durch alle seine Schriften sich hinziehende Grundton der Liebe, die, von Gott in Christo ausgegangen, zu Gott die Herzen zurückzieht.

§. 26.

III. Paulus.

Bei der apostolischen Wirksamkeit dieses grofsen, von Gott vorzugsweise mit Gaben und Kräften ausgerüsteten Apostels haben wir vor Allem auf den Gang zu achten, den die Entwickelung seines Lehrbegriffs genommen. Denn wenn irgendwo, so ist hier das vom Erlöser über die Wirksamkeit des heiligen Geistes ausgesprochene ὁδηγήσει (Joh. 16, 13.), das ist das allmähliche, stufenweise Hinführen und Einführen in die göttliche Wahrheit, erkennbar. Nicht wie mit Einem Schlage ist ihm nach seiner Bekehrung und Berufung zum Apostel die volle christliche Wahrheit in allen ihren Einzelnheiten in die Seele gedrückt, sondern der Geist Gottes führt ihn sichtbar von einer Klarheit zur andern, und durch alle, aus seiner früheren pharisäischen Bildung hervorgegangenen, widerstrebenden Elemente hindurch gelangt er zum Anschauen der Herrlichkeit Christi mit unverhülltem Angesicht (vgl. 2 Cor. 3, 18.). Ein Zeitraum von mindestens dreifsig Jahren liegt zwischen seiner Bekehrung und seinem Tode, und die Apostelgeschichte, wie seine Briefe, geben zuverlässige Kunde von seinem apostolischen Wirken in dieser Zeit. Da nun die Reihenfolge der Briefe der Zeit nach bestimmt ist, so läfst sich bei wirklich aufmerksamen Lesen und Vergleichen der in ihnen niedergelegten Aussprüche gar nicht verkennen, wie seine christliche Überzeugung nicht blofs an Gewifsheit und Zuversicht, sondern auch an Gründlichkeit, Klarheit und Reinheit immer mehr zunimmt, und es erscheint demnach als durchaus unzulässig, aus seinen sämmtlichen Äufserungen, gleichviel, zu welcher Zeit er sie gethan, ein Lehrgebäude zusammenzustellen und als von Anfang an fix und fertig dem Apostel unterzuschieben. Der Stufengang der Entwickelung darf auch hier, wie bei jeder in die menschliche Seele eintretenden neuen Erkenntnifs, nach der die alten Vorstellungen und Erkenntnisse sich zum Theil modificiren und berichtigen, nicht unbeachtet gelassen werden, und es können nicht Vorstellungen, die erst nach Jahrzehnten vom Apostel ausgesprochen sind, bis auf

den Anfang seiner apostolischen Thätigkeit gleichsam zurückdatirt werden. Gilt diefs aber von der Entwickelung des ganzen Paulinischen Lehrbegriffs, so insbesondere auch von der Lehre des Paulus über die Person Christi. Wir finden durch seine sämmtlichen Schriften hindurch ein stufenweises Fortschreiten der Erkenntnifs von der Hoheit und Herrlichkeit Christi, und es lassen sich im Grofsen und Ganzen drei Hauptabschnitte in der Paulinischen Entwickelung dieser Lehre unterscheiden. Der erste reicht vom Beginn seiner apostolischen Thätigkeit bis gegen Ende seines mehr- als zweijährigen Aufenthalts in Ephesus, und über ihn geben aufser dem Abschnitte der Apostelgeschichte von c. 9—19. die Thessalonicherbriefe und der erste an die Corinther sichern Aufschlufs. Der zweite umfafst die Zeit von seiner Abreise aus Ephesus bis zu seiner ersten römischen Gefangenschaft, und in diese Zeit gehören, aufser Act. c. 20. bis Ende, der zweite Corintherbrief, sowie die Briefe an die Galater und Römer; der dritte endlich umfafst die letzte Lebensperiode des Apostels von seinem ersten Aufenthalte zu Rom an, und über sie geben die Briefe an die Colosser, Epheser, den Philemon und die Philipper, sowie die beiden an den Timotheus und der an den Titus unzweifelhaftes Licht.

Die wunderbare Erscheinung des auferstandenen Erlösers auf dem Wege nach Damascus war für Paulus, der jene Erscheinung selbst eine himmlische nennt (*οὐράνιος ὀπτασία*, Act. 26, 19.), der Wendepunkt seiner innersten Überzeugung. Zweierlei ward ihm dadurch klar und über jeden Zweifel erhoben: 1) die wirkliche Auferstehung Jesu von den Todten und seine himmlische Macht, und 2) die dadurch erwiesene wirkliche Messianität Jesu oder die Gewifsheit, dafs Jesus, wie er sich selbst ausdrückt, der Christus sei (Act. 9, 20. 22. 28.). Beide Punkte bilden daher zu Anfang den Hauptinhalt seines apostolischen Zeugnisses. Er lehrt und beweist überall in den jüdischen Synagogen, dafs Christus der erwartete Messias sei, und zwar vor Allem durch die Thatsache seiner Auferstehung von den Todten. Durch sie ist er als Messias und folglich auch als Sündentilger und künftiger

Richter bei der Todtenauferstehung beglaubigt (vgl. Act. 13, 30—41. 17, 31.). Diese letztere nämlich sieht er zugleich durch Christi Auferstehung nun als völlig gewifs an; sie steht nahe bevor, Christus erscheint bald zur Realisirung seines Reiches, er vernichtet dann alle seine Feinde und zuletzt den Tod selbst, giebt aber dann die Herrschaft an Gott zurück, auf dafs Gott Alles in Allem sei. Diefs ist mit wenigen Worten das, was in dem ersten der oben angegebenen Abschnitte über Christus gelehrt wird, und es ist wohl zu beachten, dafs die höhere Macht Christi hier durchweg nur von seiner Auferstehung von den Todten und seiner Verherrlichung im Himmel abhängig gemacht wird, von seiner höheren Natur aber als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne noch gar nicht die Rede ist. Er erscheint hier immer nur, wie er auch genannt wird, als ein ἀνήρ, durch den Gott den Weltkreis richten werde, und den er dazu verordnet und durch die Auferweckung von den Todten beglaubigt habe (Act. 17, 31.). Lutz, der diese Darstellung Jesu ebenfalls in den Reden der Apostelgeschichte findet, die drei ersten Briefe des Paulus aber nicht näher dabei beachtet, meint defshalb geradezu, Jesus sei hier durchgängig nur als Mensch, ohne alle Beziehung auf eine höhere Natur desselben, dargestellt, er erscheine hier ganz nur wie der vulgäre Messias, in dem man die Vergebung der Sünden habe (S. 336.). Diese Äufserung, obgleich sie Wahres enthält, übertreibt jedoch; denn wenngleich Christus hier überall nur als der Messias, wie die Juden sich ihn dachten, dargestellt erscheint, so ist doch nicht zu übersehen, dafs auch die Juden nicht einen blofsen Menschen im Messias erblickten (s. S. 249—261.), und dafs Paulus durch jene himmlische Erscheinung selbst gleich von Anfang an eine höhere, als blofs menschliche, Macht und Persönlichkeit in Christo erkannte, nur dafs er diese noch nicht von einer Präexistenz Christi bei Gott herleitete, sondern seiner Erhebung zu Gott und seinem himmlischen Dasein bei Gott zuschrieb. Anders dagegen gestaltet sich die Sache in dem zweiten oben näher bezeichneten Abschnitte. Die Überzeugung des Apostels von einem unmittelbaren Fortle-

ben nach dem Tode, einem Einheimischsein bei Christo im Himmel, ist durch seine Lebensgefahr in Ephesus und die damit verbundene Wirkung des heiligen Geistes bei ihm vermittelt (vgl. 2 Cor. 5, 1—8.); die Veranlassung zu dem Galater- und später zu dem Römerbriefe führte ihn zu der tieferen Begründung und Entwickelung seiner Lehre vom Glauben und der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Er erkennt daher in Christo auch einen Richter im Himmel, einen Herrn über uns, wir mögen leben oder sterben, und die Bedeutung des Versöhnungstodes hat gerade darin ihr Hauptmoment, dafs Gott seinen Sohn sandte, als die Zeit erfüllet war, dafs er seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern für uns alle dahingab, und dafs uns daher nichts zu scheiden vermag von dieser Liebe Gottes in Christo Jesu zu uns. Christus erscheint daher hier überall als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne; denn nicht nur dieser Name wird jetzt häufig gebraucht, sondern der Apostel nennt ihn auch das Ebenbild Gottes (2 Cor. 4, 4.) und sagt: Die Herrlichkeit Gottes strahlt im Angesichte Jesu Christi (2 Cor. 4, 6.); Gott war in Christo (2 Cor. 5, 19.); Christus litt um unseretwillen Armuth, obgleich er reich war (2 Cor. 8, 9.); er ist mächtiglich erwiesen als Sohn Gottes (Röm. 1, 4.); er ist zur Rechten Gottes und verwendet sich für uns (Röm. 8, 34.). So tritt denn der Gegensatz zwischen ihm und den Menschen jetzt viel entschiedener hervor (Gal. 1, 1.). Weiter indefs geht der Apostel erst im dritten der oben genannten Abschnitte. Die Veranlassung zu dem Colosser- und Epheserbriefe, die Gemeinden jener Gegend vor einer falschen, geheimnifsvollen Geister- und Engellehre zu bewahren, führt ihn zur genaueren Entwickelung der göttlichen, über alle Geister und Engel erhabenen Natur Christi. Er ist der Erstgeborene aller Schöpfung (Col. 1, 15.); durch ihn ist Alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, ja die ganze Geister- und Engelwelt, welchen Namen sie auch führen möge (Col. 1, 16. Eph. 1, 21.). Alles ist durch ihn und für ihn geschaffen und besteht in ihm (Col. 1, 16. 17. Eph. 3, 9.). Er ist herabgestiegen in die niedern Räume der Erde (Eph. 4, 9.), und zwar nach

dem ewigen, von Gründung der Welt her verborgenen Rathschlusse Gottes (Col. 1, 26—27. Eph. 3, 9.); er ist nach Vollbringung dieses Rathschlusses wieder emporgestiegen über alle Himmel, auf dafs er Alles erfüllete (Eph. 4, 10. 1, 21.); in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col. 2, 9. 1, 19.); in ihm sind alle Schätze der Weisheit verborgen (Col. 2, 3.); durch ihn soll Alles wieder zusammengefafst und mit Gott versöhnt werden, sowohl was im Himmel, als was auf Erden ist (Eph. 1, 10. Col. 1, 20.). Diese Anschauung und Überzeugung von der hocherhabenen, göttlichen Natur Christi findet sich nun auch in den spätern Briefen; denn im Philipperbriefe heifst es ausdrücklich, dafs er in Gottes Gestalt war und es nicht für einen Raub achtete, Gott gleich sein (Phil. 2, 6.); im ersten Timotheusbriefe aber, dafs er geoffenbaret ward im Fleisch u. s. w. (1 Tim. 3, 16.); und nur das ist hier noch zu beachten, dafs Paulus aus der eigensten Erfahrung heraus die göttliche Herrlichkeit Christi bezeugt und mit der felsenfesten Zuversicht schliefst: Der Herr wird mich erlösen von aller bösen That und mich retten in sein himmlisches Reich (2 Tim. 4, 18.).

Haben wir aber hiernach einen kurzen Überblick über die Paulinische Entwickelung der Lehre von Christo gegeben, so haben wir zunächst den Einwand zu beachten, als habe Paulus von Anfang an dieselbe Überzeugung von der Hoheit Christi, wie er sie zuletzt ausspricht, gehabt, und als habe er früher nur nicht Veranlassung gefunden, sie so auszusprechen, wie er es später, durch die Umstände veranlafst, gethan habe. Hiergegen spricht augenscheinlich: 1) die Thatsache, dafs in den uns aufbewahrten Reden des Apostels in der Apostelgeschichte nirgends die Hoheit Christi in dem zuletzt angegebenen Sinne angedeutet ist, obwohl Veranlassung dazu in Fülle vorliegt; 2) die Thatsache, dafs er in den Thessalonicherbriefen gerade ebenso von der Person Christi redet, wie in der Apostelgeschichte, ja dafs das Mifsverständnifs und die Beunruhigung der Thessalonicher über die Wiederkunft Christi und die Todtenauferstehung dabei gar nicht hätte entstehen können, wenn Paulus in seiner apostolischen Predigt bei ihnen nicht gerade hier-

von, als von einem Hauptgegenstande, geredet hätte, wie er denn selbst darauf ausdrücklich hinweist (1 Thess. 4, 6. 2 Thess. 2, 5.), und die Anklage seiner Gegner es überdiefs bezeugt (Act. 17, 7.); 3) die Thatsache, dafs der Ausdruck: Sohn Gottes, erst vom Galater- und zweiten Corintherbriefe an häufiger und im metaphysischen Sinne von ihm gebraucht wird, obwohl frühere Veranlassung dazu, diesen Ausdruck in seinen Briefen von Christus zu gebrauchen, doch wohl von Niemand geläugnet werden mag*). 4) Bei der äufseren Veranlassung, die ihn zur näheren Bezeichnung der Hoheit Christi führte, darf die innere, die ihn zu immer klarerer Erkenntnifs dieser Hoheit leitete, nicht übersehen werden. Durch das Ereignifs vor Damascus nämlich von der Messianität Christi überzeugt, durch besondere Einwirkungen und Offenbarungen desselben in seiner Überzeugung noch bestärkt (Act. 22, 17–21. 2 Cor. 12, 2—4.), bildete er selbstständig, ohne Fleisch und Blut, d. i. Menschen, erst zu befragen (Gal. 1, 16. 12.), seine christliche Erkenntnifs und sein Lehrgebäude weiter aus. Der Geist Gottes aber leitete ihn dabei durch seine eigenen, früheren Vorstellungen und die Ereignisse seines innern, wie äufsern Lebens, so dafs er in Wahrheit sprechen konnte, er habe sein Evangelium nicht von Menschen empfangen, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12.) und des heiligen Geistes (1 Cor. 2, 10. 12. 13.). Mit dem zuerst empfangenen Eindrucke aber von dem wirklichen Leben und der himmlischen Macht Christi traten naturgemäfs auch zunächst diejenigen messianischen Vorstellungen in seinem Geiste hervor, die er als früherer Jude und Pharisäer vom Messias sich angeeignet hatte. Sündenvergebung, Auferste-

*) Nur drei Mal überhaupt gebraucht er vorher den Ausdruck (1 Thess. 1, 10. 1 Cor. 1, 9. 15, 28.), und der Zusammenhang in allen drei Stellen zeigt, dafs er Christus nur in Bezug auf das durch ihn zu erwartende Gericht also nennt, also ihn als messianischen Richter der Welt auch mit υἱὸς θεοῦ bezeichnet, so dafs hier der Ausdruck durchaus gleichbedeutend erscheint mit ὁ Χριστός, was aus der Stelle Act. 9, 20., vgl. v. 22., ganz deutlich erhellt.

hung und Gericht, das ist das Erste, was er predigt und von Christo als Messias erwartet. Dabei aber bewahrt ihn der Geist Gottes vor jedem gefährlichen Irrthum, und auch in der eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungsform des Apostels ruhet schon die christliche Wahrheit. Mit der Erkenntnifs aber, dafs die Wiederkunft Christi zum Gericht nicht so nahe bevorstehe, wendet sich sein Geist ernster und tiefer zu dem, was in diesem Leben dem Christen das Heiligste und Wichtigste ist, und was allein ihm das Heil in Ewigkeit sichert, diefs ist die Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Wohl war ihm die äufsere Veranlassung, davon zu reden, in den Zuständen der galatischen Gemeinden, sowie der zu Rom gegeben; allein innerlich war er bereits durch seine eigene Erfahrung darauf vorbereitet. Der Tod Jesu am Kreuze war den Juden überall ein Ärgernifs gewesen (1 Cor. 1, 23. Gal. 5, 11.), und er mufste gerade dadurch nur zu um so ernsterem Nachdenken über die Bedeutung desselben veranlafst werden. Er selbst hatte als früherer Pharisäer auf die Gerechtigkeit durch des Gesetzes Werke, d. i. durch Erfüllung des Gesetzes, streng gehalten (Phil. 3, 6., vgl. v. 9.), aber dabei die innere Erfahrung gemacht, dafs er dennoch nicht das Gesetz vollständig erfüllen und so die Gerechtigkeit vor Gott, die Ruhe seines Gewissens und den Frieden mit Gott finden konnte (Röm. c. 7.). Durch die Hingabe seines Herzens an Christus und den Glauben an die Vergebung der Sünden durch das Blut Christi fand er nun endlich, was er früher vergebens gesucht. Aus eigenster Erfahrung lernte er demnach die Kraft des Todes Christi immer mehr kennen, und der Geist Gottes bereitete ihn sichtbar also vor, die grofse Wahrheit von der Rechtfertigung aus dem Glauben bei der sich jetzt darbietenden Gelegenheit gründlich und ausführlich auseinanderzusetzen. Mit der Erkenntnifs dieser Wahrheit aber hängt die Überzeugung von der wahren Hoheit der Person Christi, als des wirklichen Sohnes Gottes, auf's Innigste zusammen; denn nur dadurch gewinnt das Opfer seines Todes die oben angegebene Bedeutung. Darum finden wir denn auch von nun an die göttliche Hoheit Christi bestimmt und

entschieden von ihm ausgesprochen. Später nun, als die Erfahrung, was diese seine Überzeugung in seinem Herzen gewirkt hatte, hinzukam, als weiteres Nachdenken über die Hoheit des Erlösers ihn zu immer hellerer Erkenntnifs, klareren Vorstellungen und festen Begriffen über sie führte, als diese und jene früher von Rabbinen über die Hoheit des Messiasgeistes ausgesprochene Vorstellung, namentlich aber manche Äufserung des Philo über den Logos von ihm auf Christus angewandt und dazu benutzt wurde, seine eigene Idee von ihm klarer und bestimmter zu fassen: da tritt bei der in Colossä zunächst gegebenen Veranlassung diese seine hocherhabene Idee von der Majestät Christi in den unzweideutigsten, entschiedensten Ausdrücken hervor. Dafs er auch hier, vom Geiste Gottes geleitet, die Wahrheit trifft, zeigt eine Vergleichung seiner Aussprüche mit denen des Erlösers selbst über seine Person. Der Kern und das Wesen derselben harmonirt durchaus mit den Worten des Erlösers selbst; nur dafs die Paulinische Form der Vorstellungen eine für seine Zeit, so zu sagen, wissenschaftlich fixirte ist.

Vergleichen wir indefs diese mit der von Johannes im Logos gegebenen, so ist ein Fortschritt auch hier unverkennbar. Beim Johannes ist Präexistenz Christi im Logos und Weltschöpfung durch ihn das Wesentliche; beim Paulus dagegen tritt hinzu, dafs die Welt nicht blofs durch ihn, sondern auch für ihn geschaffen worden (Col. 1, 16.), dafs sie in ihm bestehe, d. i. erhalten werde (Col. 1, 17.), und dafs das Erlösungswerk Christi sich auch auf die Engel- und Geisterwelt des Himmels erstrecke (Col. 1, 20.). Was aber den Paulus vor Allem charakterisirt, das ist seine tiefe und gründliche Darstellung der Lehre vom Glauben. Die ganz bestimmte Beziehung desselben auf den Tod Christi tritt nirgends so klar und mit solcher Entschiedenheit hervor, und die Bezeichnung: Apostel des Glaubens, gebührt ihm daher vor allen mit unbestreitbarem Rechte. Gehen wir jedoch nach diesen Vorbemerkungen jetzt näher auf die Einzelnheiten ein!

1) Was zunächst die Natur und das Wesen des Erlösers betrifft, so zieht sich durch sämmtliche Schriften des Paulus, wie durch seine Äufserungen in der Apostelgeschichte,

a) die Grundanschauung einer rein menschlichen Natur in Christo hindurch, und in dieser Beziehung erleidet seine Überzeugung mit der Zeit auch nicht den mindesten Wechsel. Wie zu Anfang seiner Wirksamkeit in der Apostelgeschichte (vgl. Act. 13, 23.), so in dem letzten aller seiner Briefe (vgl. 2 Tim. 2, 8.) ist ihm Christus, wie er's auch ausspricht (Röm. 5, 15. 1 Tim. 2, 5.), ein wirklicher ἄνθρωπος, d. i. Mensch. Er nennt ihn: geboren von einem Weibe (*γενόμενον ἐκ γυναικός*, Gal. 4, 4.), und öfter noch: geboren aus dem Samen David's (*γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβίδ*, Röm. 1, 3. Act. 13, 23. 2 Tim. 2, 8.). Das Wort σπέρμα läfst es unentschieden, ob er ihm seinem Vater oder seiner Mutter nach eine Abkunft von David zuschreibt; doch möchte das Erstere darum nicht für unwahrscheinlich anzusehen sein, weil erstens der Maria im ganzen N. T. nirgends eine Abkunft von David zugeschrieben wird, was erst die Kirchenväter thun, wohl aber dem Joseph, wie aus den Geschlechtsregistern (Matth. c. 1., vgl. v. 6. u. 16., u. Luc. c. 3., vgl. v. 23. u. 31.) deutlich zu ersehen ist, und weil zweitens das Wort *σπέρμα* seiner eigentlichen Bedeutung nach mehr auf eine väterliche, als mütterliche, Descendenz hinweist. Ferner erkennt Paulus die Herkunft Christi aus Nazareth an, denn er nennt ihn den Nazaräer (*τὸν Ναζωραῖον*, Act. 26, 9.), und schreibt ihm einen Leib (*σῶμα*, Col. 1, 22. *σωματικῶς*, Col. 2, 9., vgl. 1 Cor. 10, 16. 11, 27. 29.) mit Fleisch (*σάρξ*, Röm. 1, 3. 1 Tim. 3, 16. 9, 5., vgl. Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 16.) und Blut (*αἷμα*, Col. 1, 14. 1 Cor. 10, 16. 20. Act. 20, 28.) zu; ja selbst die ἀσθένεια, d. i. Schwachheit, Gebrechlichkeit dieses menschlichen Leibes, erwähnt er (2 Cor. 13, 4.). Auch den zum Gericht Wiedererwarteten nennt er daher Anfangs noch ἀνήρ (Act. 17, 31.). Von dem irdischen Leben des Erlösers aber führt er selbst folgende Hauptmomente an. Er sagt, dafs er unter das Gesetz gethan worden

(*γενόμενον ὑπὸ νόμον*, Gal. 4, 4.), dafs Johannes der Täufer Zeugnifs von ihm gegeben habe (Act. 13, 25.), dafs er in der Nacht überliefert worden (*ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο*, 1 Cor. 11, 23.), dafs er vor Pontius Pilatus das schöne Bekenntnifs abgelegt (*μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν*, 1 Tim. 6, 13.), dafs durch seine Verurtheilung (*κρίναντες*) die Aussprüche der Propheten erfüllt worden (Act. 13, 27.), dafs er gelitten habe (Act. 17, 3. Phil. 3, 10. *παθεῖν, παθήματα*), dafs die Juden ihn getödtet hätten (*ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν*, 1 Thess. 2, 15.), dafs sie keine Schuld des Todes an ihm gefunden und doch von Pilatus verlangt hätten, ihn hinzurichten (*ἀναιρεθῆναι αὐτόν*, Act. 13, 28.), dafs er gekreuzigt worden (*ἐσταυρώθη* — *ἐσταύρωσαν*, 2 Cor. 13, 4. 1 Cor. 2, 8.), dafs er gestorben (*ἀπέθανεν*, 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 34. 14, 9. 15., vgl. c. 6, 7.), begraben (*ἐτάφη*, 1 Cor. 15, 4., vgl. Röm. 6, 4.), d. i. in's Grab gelegt (*ἔθηκαν εἰς μνημεῖον*, Act. 13, 29.), auferweckt (*ἐγήγερται*, 1 Cor. 15, 4. Act. 13, 30. 37. 2 Cor. 5, 15. Röm. 6, 4. 9.), auferstanden (*ἀνέστη*, 1 Thess. 4, 14. Act. 17, 3.), von den Jüngern, ja von Fünfhunderten und zuletzt ihm selbst gesehen worden (*ὤφθη*, 1 Cor. 15, 5. 6. 7. 8.), und endlich, dafs er aufgehoben sei in Herrlichkeit (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*, 1 Tim. 3, 16.). Dafs aber Paulus in diesem *σῶμα τῆς σαρκός* Christi (Col. 1, 22.) sich auch eine wirklich menschliche Seele dachte, geht aus folgenden Ausdrücken hervor. Er spricht von einem Innern oder Herzen Jesu Christi (*ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 8.), von einem Sinn oder Verstande Christi (*νοῦς Χριστοῦ*, 1 Cor. 2, 16.), von einem Gesinntsein Christi (*τοῦτο φρονεῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Phil. 2, 5.), von einem Gehorsamsein desselben (*γενόμενος ὑπήκοος*, Phil. 2, 8.), von der Gnade des Einen Menschen Jesu Christi (*ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. 5, 15.), von der Langmuth (*μακροθυμία*, 1 Tim. 1, 16.) und Wahrheit, d. i. sittlichen Lauterkeit und Reinheit, in Jesu (*ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*, Eph. 4, 21.,

vgl. 2 Cor. 1, 19.). Hier ist absichtlich nicht in Christo, sondern in Jesu gesagt, weil der Apostel die historische Person Christi bezeichnen will, in welcher eine *ἀλήθεια*, d. i. hier sittliche Wahrheit im Leben und in der That, war, wie das der fehlende Artikel und der Zusammenhang zeigt (s. de Wette, Epheserbrief, S. 142.). Eben darum aber fordert er auch auf, solche Gesinnung zu haben, wie sie auch in Christo gewesen (Phil. 2, 5.), und nennt die Thessalonicher seine und des Herrn Nachfolger (*μιμηταὶ ἡμῶν καὶ τοῦ κυρίου*, 1 Thess. 1, 6.), sowie sich selbst einen Nachfolger Christi (*μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*, 1 Cor. 11, 1.). Stellt er aber hiermit offenbar den Erlöser als Vorbild hin, so muſs er sich ihn auch sündlos gedacht haben, wie das ohne Zweifel schon in den Worten liegt: „Gott hat seinen Sohn gesandt in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes" (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3.). Das Wort *ὁμοίωμα* zeigt deutlich, daſs Christus keine *σὰρξ ἁμαρτίας* gehabt habe, sondern sein Leib, eben weil keine Sünde ihn befleckte, einer solchen *σάρξ* nur ähnlich gewesen sei. Aus demselben Grunde spricht er, daſs Christus nur die Gestalt eines Knechtes angenommen (*μορφὴν δούλου λαβών*), Menschen ähnlich geworden (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) und von Ansehen wie ein Mensch erfunden worden sei (*σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, Phil. 2, 7.). Nicht einen Scheinkörper will er damit dem Herrn zuschreiben; denn das widerspräche geradezu den oben angeführten, zahlreichen Aussprüchen; sondern er will damit den Unterschied fühlbar machen, der bei der wirklich menschlichen Natur Christi doch immer noch zwischen seinem *σῶμα* und der *σὰρξ ἁμαρτίας* aller Menschen stattfand. Ganz klar aber spricht er endlich die Sündlosigkeit Jesu in den Worten aus: „Denn den, welcher von keiner Sünde wuſste (*τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*), machte er für uns zum Sünder" (*ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, 2 Cor. 5, 21.).

b) Dieſs Letztere führt uns nun von selbst auf die höhere Natur, die der Apostel von Anfang an in Christo erkannte; nur, daſs er stufenweise, wie wir jetzt zu zei-

gen haben, zur Erkenntnifs ihrer **Göttlichkeit** fortschritt. Wenn wir nun oben drei Hauptabschnitte in dieser fortschreitenden Entwickelung unterschieden haben, so ist das nicht so zu verstehen, als finde innerhalb eines jeden dieser Abschnitte weiter keine besonders erkennbare Fortentwickelung statt, und als hebe mit jedem neuen Abschnitt ein durchaus neuer, vorher noch nicht vorbereiteter oder angedeuteter Fortschritt an. Im Gegentheil, der Fortschritt zeigt sich als ein durchaus stätiger, und jene Hauptabschnitte bezeichnen nur gewisse Hauptstufen, die sich in der Entwickelung deutlich unterscheiden lassen. Danach aber werden wir die Äufserungen und Briefe des Apostels nach ihrer Zeitfolge genau zu verfolgen und den sich darin offenbarenden Fortschritt in der Vorstellung von der Person Christi im Einzelnen näher zu bezeichnen haben*).

α) Wir beginnen mit seinen Äufserungen in der **Apostelgeschichte von c. 9—c. 18.**, d. i. bis zu dem Zeitpunkte, wo er die Thessalonicherbriefe schrieb. Dafs der Bericht des Lucas über ihn durchaus treu und zuverlässig ist, läfst sich um so weniger bezweifeln, da er in den Worten des Paulus selbst das *δικαιωθῆναι* (Act. 13, 39.), das nachherige Hauptthema des Apostels, sowie seinen von Anfang an als Heidenapostel eingenommenen Standpunkt, dem *νόμος Μωσέως* gegenüber, ausdrücklich und häufig erwähnt (Act. 13, 39. 46—48. 14, 27. 15, 2. 12.). Keinem Unbefangenen aber wird es entgehen, dafs nach dem Bericht des Lucas Paulus in Jesu nur den jetzt wirklich erschienenen **Messias**, ohne Andeutung irgend einer metaphysischen Abkunft desselben von Gott, verkündete. Gleich nach seiner Bekehrung beweist er in den Synagogen von Damascus, dafs dieser Jesus **der Messias** (*ὁ χριστός*) sei (Act. 9, 22.), und selbst das vom Lucas ihm v. 20. in den

*) Wenn Lutz in seiner biblischen Dogmatik sich überhaupt gegen eine allmähliche Ausbildung der Lehre von Christo beim Paulus erklärt (S. 342 ff.), so trifft, was er sagt, die hier versuchte Darstellung und Nachweisung gar nicht, da die Gründe, gegen welche Lutz kämpft, hier darum gar nicht erwähnt werden, weil auf sie allerdings kein Gewicht zu legen ist.

Mund gelegte υἱὸς τοῦ θεοῦ hat nach unbefangener Auslegung (vgl. v. 22.) nur diesen Sinn (s. Meyer, Apostelg. S. 137.); Wahl erklärt es daher auch für gleichbedeutend mit βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (vgl. Joh. 1, 50. Luc. 1, 32. Wahl, S. 491. 3. Ausg.). Ebenso beweist Paulus überall, wohin er kommt, aus dem A. T., dafs der Messias habe leiden und von den Todten auferstehen müssen, und dafs defshalb Jesus der Messias (ὁ χριστός) sei (vgl. Act. 17, 2—3. 18, 4—5.). Charakteristisch ist dabei, dafs Paulus hier nur den Namen Jesus, nicht Christus, für den Erlöser wählt (vgl. Act. 9, 20. 27. 28. 13, 23.) und ganz ebenso, wie er von David sagt, Gott habe ihn Israel zum Könige erweckt (ἤγειρεν, Act. 13, 22.), auch von Christus sagt: Gott erweckte (ἤγειρεν) Jesum Israel zum Retter aus dem Samen David's (v. 23.). Lesen wir aber für das zuletzt erwähnte ἤγειρεν das von den Meisten recipirte ἤγαγεν, so liegt darin noch deutlicher, dafs Gott ihn als Retter oder Messias dem Volke nur gebracht oder heraufgeführt habe, was durch das folgende εἴσοδος, d. i. den öffentlichen, amtlichen Eintritt Jesu unter das Volk (v. 24.), noch bestätigt wird (vgl. Meyer, Apostelg. S. 180.). In dem Bekenntnifs und der Verkündigung des Namens Jesu als des Messias bewegte sich daher das freimüthige Reden, wie es vom Apostel berichtet wird (ἐπαῤῥησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, Act. 9, 27., vgl. v. 28.). Achten wir aber auf die Beweise, die Paulus in diesen seinen ersten Reden für die Messianität Jesu anführt, so sind es diese: Er ist aus dem Samen David's (Act. 13, 23.), durch seine Verurtheilung sind die Aussprüche der Propheten erfüllt (v. 27.), an ihm (sc. bei seiner Hinrichtung) ist Alles erfüllt, was geschrieben steht (v. 29.), die an die Väter ergangene Verheifsung ist erfüllt, da Gott Jesum auferweckte (v. 32.). Dieses Letzte, die von Gott gewirkte Auferstehung Jesu von den Todten, ist das Hauptargument, und bei ihr verweilt daher der Apostel am längsten. Auf sie deutet er die alttestamentlichen Stellen: Ps. 2, 7. Jes. 55, 3. Ps. 16, 10., und wie er selbst gerade durch dieses

Wunder von der Messianität Jesu überzeugt worden (c. 9.), so läfst er auch seine Zuhörer denselben Schlufs ziehen, indem er die von dem Messias erwarteten Dinge nun ganz bestimmt von Jesu aussagt (v. 38—41.). Dafs er aber wirklich in der Auferstehung den Hauptbeweis sieht, zeigt deutlich seine Rede in Athen, wo er ausdrücklich sagt, dafs Gott Glauben (sc. an Jesum als messianischen Richter) Allen dadurch verschafft habe, dafs er ihn von den Todten erweckt (*πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, Act. 17, 31.). Was aber sieht er nun in ihm als dem Messias? Offenbar Dreierlei: 1) den königlichen Herrscher und Richter, denn als solchen erwartet er ihn nun; 2) den, durch welchen Sündenvergebung und somit Antheil an dem messianischen Heil zu erlangen sei; 3) den, durch welchen auch die Heiden zum Heil gelangen sollen. Was den ersten Punkt betrifft, so tritt dieser in den apostolischen Reden offenbar in den Vordergrund. Die Auferstehung Jesu selbst führte vor Allem auf die nun zu erwartende Auferstehung Aller und das Gericht. Das hatte Paulus als Pharisäer früher von der messianischen Zeit erwartet, das trug er nach gewonnener Erkenntnifs von der Würde und Hoheit Christi jetzt auf diesen über. „Sehet nun zu," spricht er, „dafs nicht über euch komme, was gesagt ist in den Propheten: Sehet, ihr Verächter, und staunet und vergehet; denn ein Werk thue ich in euren Tagen, ein Werk, das ihr nicht glauben würdet, wenn es euch Jemand erzählte" (Act. 13, 40—41., vgl. Hab. 1, 5.). Ferner: „Die Zeiten der Unwissenheit nun übersehend, gebietet Gott jetzt allen Menschen allenthalben, Bufse zu thun; denn er hat einen Tag gesetzet, an welchem er den Weltkreis richten wird mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er verordnet und vor Allen beglaubigt hat, da er ihn auferweckete von den Todten" (Act. 17, 30—31.). Man hat sich wohl zu hüten, in diese Worte gleich die spätere Paulinische Dogmatik hineinzutra-

gen oder gar die noch spätere Kirchenlehre darin zu finden. Es geschieht diefs nur zu oft, und mit einiger Gewandtheit hält es nicht schwer, die Worte gleich in einem so bestimmten Sinne zu deuten; allein nimmt man sie unbefangen, so liegt darin nur: 1) dafs das Gericht nahe bevorstehe, und 2) dafs Jesus der Mann sei, durch den Gott das erwartete allgemeine Gericht nun bald halten werde. Darum die dringende Warnung und die Aufforderung zur Bufse, um dem bald kommenden Strafgericht zu entgehen. Das Reich Gottes tritt bald ein (Act. 14, 22.), und das ewige Leben (Act. 13, 46.) beginnt bald, jedoch nur für die, welche an Christum gläubig geworden und bei diesem Glauben beharren (Act. 14, 22.). Diese Nähe der Erscheinung Christi aber und den baldigen Beginn seines Reiches spricht er im ersten Thessalonicherbriefe ganz unzweifelhaft aus (1 Thess. 4, 15. 17.). Dafs aber der Apostel dabei den Erlöser immer auch als einen königlichen Herrscher schilderte, möchte aus den Worten der feindseligen Juden zu Thessalonich nicht undeutlich hervorgehen, welche sprechen: „Diese alle handeln den Gesetzen des Kaisers zuwider, indem sie sagen, ein Anderer sei König, nämlich Jesus" (Act. 17, 7.). Der zweite der oben angegebenen Punkte nun, von der durch Jesum als den Messias zu erlangenden Sündenvergebung, findet sich deutlich ausgesprochen in den Worten: „Kund sei euch nun, ihr Brüder, dafs durch diesen (sc. Jesum) euch Sündenvergebung verkündigt wird, und dafs von Allem, wovon ihr nicht vermochtet im Gesetze Mose's gerechtfertigt zu werden, in diesem ein Jeglicher, der da glaubet, gerechtfertigt wird" (Act. 13, 38—39.). In diesen Worten spricht Paulus zuerst die Rechtfertigung durch den Glauben aus, die er später ausführlich und gründlich entwickelt, wie denn die Keime und Grundgedanken seiner späteren Dogmatik überall schon hier nicht zu verkennen sind. Dafs aber auch der dritte oben erwähnte Punkt von der Bekehrung und Rettung der Heiden durch Jesum als den Messias gleich Anfangs nicht fehlt, zeigt nicht blofs der schon auf der er-

sten Bekehrungsreise des Paulus von ihm durchgeführte Grundsatz, auch den Heiden das Evangelium zu verkünden, sondern auch das dabei von ihm ausgesprochene Wort: „Also hat uns Gott geboten: Ich habe dich gemacht zum Lichte der Heiden, dafs du zum Heil seiest bis an's Ende der Erde" (Act. 13, 47., vgl. Jes. 49, 6.). Da nun aber das jüdische Gesetz dabei den Heiden nicht aufgebürdet wurde, sondern der Glaube an Gott und an Jesum, den Retter, Richter und Herrn, genügte, so ist der dem Apostel gemachte Vorwurf erklärlich: „Dieser überredet die Menschen, dem Gesetze zuwider Gott zu verehren" (Act. 18, 13.), wie denn auch der in Antiochien früher entstandene Streit (Act. 15.) hierin seinen Grund hatte. Paulus verlangte demnach überall, wo er Christum predigte, Anerkennung desselben als des Messias und Herrn. Darum seine Antwort an den fragenden Kerkermeister zu Philippi: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet werden sammt deinem Hause!" (Act. 16, 30.); von den Bekehrten aber verlangt er ein Beharren in diesem Glauben (Act. 14, 22.) oder ein Beharren in der Gnade Gottes (Act. 13, 43.), die sie eben durch die Sündenvergebung, die ihnen durch Christus verkündet worden (v. 38.), erlangt hatten. Erscheint nun hiernach Christus immer noch als eine menschliche Persönlichkeit, als ein ἀνήρ (Act. 17, 31.), durch den Gott den Weltkreis richten werde, so ist doch nicht zu verkennen, dafs der Apostel ihm auch gleich Anfangs eine höhere, himmlische Macht dabei zuschrieb. Schon die himmlische Erscheinung des Herrn, auf die er selbst wiederholt hinweist (Act. 22, 6 ff. 26, 13 ff.), mufste ihm diese Überzeugung gegeben haben. Eine solche Thatsache und solche Worte, wie er sie dabei gehört, wiesen ihn nothwendig auf eine höhere Macht Christi hin, die er nach seiner Auferstehung im Himmel habe. Die Wunderkraft, mit welcher er selbst Kranke heilte (Act. 13, 6—12. 14, 9—10.), und zwar im Namen Jesu Christi (Act. 16, 18.), gab ihm fortwährend den Beweis von der höheren Macht desselben; denn „der Herr," heifst es, „legte Zeugnifs ab für das Wort seiner Gnade und liefs Zeichen und Wunder gesche-

hen durch ihre (des Paulus und Barnabas) Hände" (Act. 14, 3.). Nur bei dieser zuversichtlichen Überzeugung von der himmlischen Macht Jesu konnte geschehen, was von Beiden berichtet wird: „Sie empfahlen sie (die Gemeinden) unter Gebet und Fasten dem Herrn, an den sie geglaubt hatten" (Act. 14, 23.). Das *παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ* ist gar nicht anders zu verstehen, als dafs sie dem Herrn auch die himmlische Macht zuschrieben, die einzelnen Glieder der Gemeinden zu stärken und im Glauben und in der Liebe zu erhalten. Nichts desto weniger aber leiteten sie auch diese Macht Jesu von Gott selbst ab; denn als sie zurückgekehrt sind nach Antiochien, verkünden sie, wie viel Gott an ihnen gethan, und dafs er den Heiden die Thür zum Glauben aufgethan (Act. 14, 27.), und in Jerusalem erzählen sie ebenso, wie viele Zeichen und Wunder Gott unter den Heiden durch sie gethan (Act. 15, 12.). Nach dem Allen also erschien Christus dem Paulus in dieser Zeit zwar noch als **eine menschliche, aber von Gott nach seiner Auferstehung mit himmlischer Macht begabte Persönlichkeit, die als Messias bald wiederkehren und das grofse messianische Gericht auf Erden halten werde.**

Gerade diese beiden letztern Punkte, die himmlische Macht Christi und seine Wiederkehr zum Gericht, finden sich nun in den **Thessalonicherbriefen,** die der Zeit nach zunächst folgen, weiter entwickelt. Zunächst tritt die *δύναμις* Christi (2 Thess. 1, 7.) in folgenden Äufserungen des Apostels viel klarer und entschiedener hervor. Er wünscht den Thessalonichern: „Euch aber erfülle und bereichere der Herr mit Liebe gegen einander und gegen Alle (1 Thess. 3, 12.), dafs er eure Herzen befestige, um tadellos in Heiligkeit zu sein vor Gott, unserm Vater, bei der Zukunft unseres Herrn, Jesu Christi" (v. 13.). Ferner: „Der Herr aber lenke eure Herzen zur Liebe Gottes und zur Standhaftigkeit Christi" (2 Thess. 3, 5.). Sollte aber Jemand hier das Wort Herr nicht auf Christus, sondern auf Gott beziehen wollen, so hört er noch deutlicher

des Apostels wahre Meinung in den Worten: „Er aber, unser Herr, Jesus Christus, und Gott, unser Vater — tröste eure Herzen und befestige euch in jeglichem guten Worte und Werke!" (2 Thess. 2, 16—17.). „Der Herr ist getreu, der euch befestigen und bewahren wird vor dem Bösen" (2 Thess. 3, 3.). Dafs aber Paulus nicht blofs im Bereich des Geistigen, sondern auch in rein äufserlichen Dingen Christo eine solche Macht schon jetzt zuschrieb, erhellt aus folgender Äufserung: „Er aber, Gott, unser Vater, und unser Herr, Jesus Christus, möge unsern Weg zu euch lenken!" (1 Thess. 3, 11.). Die innige Verbindung, in der hier Gott und Christus genannt werden, bezeugt, wie hoch er schon jetzt den Erlöser stellte. Dasselbe erhellt auch aus dem hier zuerst vorkommenden Segenswunsche: „Gnade und Friede (*χάρις καὶ εἰρήνη*) von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo!" (1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 2., vgl. 2 Thess. 1, 12.). Dafs er aber mit der *χάρις*, die er auch von Christo allein wünscht (1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18.), nicht schon eine wirkliche Gottheit Christi lehrt, geht aus der späteren Zusammenstellung des Wortes *χάρις* selbst mit dem Zusatz: des einen Menschen Jesu Christi" (Röm. 5, 15.), hervor. Am meisten aber tritt die Hoheit und Macht, die er dem Erlöser um diese Zeit zuschreibt, in seiner Erwartung von einer baldigen Ankunft desselben zum Gericht hervor. Er erwartet ihn offenbar noch bei seinen Lebzeiten (vgl. *ἡμεῖς* 1 Thess. 4, 15. 17.) und tadelt die Thessalonicher nicht, dafs sie ihn überhaupt noch bei ihrem irdischen Leben erwarteten (1 Thess. 1, 3.), sondern dafs sie sich aufser Fassung bringen und in Furcht setzen liefsen, als stehe dieser Tag der Erscheinung Christi ganz nahe bevor (2 Thess. 2, 2., vgl. 1 Thess. 5, 1—4. 6.), da doch zuvor der Abfall kommen, und der Mensch der Sünde sich offenbaren müsse (2 Thess. 2, 3.). Die *δύναμις* und *ἰσχύς* Christi (2 Thess. 1, 7. 9.), verbunden mit der *δόξα* (2 Thess. 2, 14. 1, 9.), welche sich bei seiner Erscheinung (*παρουσία*, 1 Thess. 3, 13. 4, 15. *ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας*, 2 Thess. 2, 8. *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου*, 2 Thess. 1, 7.) of-

fenbaren werden, bilden den Hauptgegenstand der apostolischen Schilderung. In ihr zeigt sich deutlich, welche Macht und Hoheit der Apostel in Christo überhaupt sich jetzt dachte. Vom Himmel (*ἐκ τῶν οὐρανῶν*, *ἀπ' οὐρανοῦ*, 1 Thess. 1, 10. 2 Thess. 1, 7.), wohin er nach seiner Auferweckung von den Todten erhöhet war (1 Thess. 1, 10.), erwartet ihn der Apostel. Er kommt unter einem gegebenen Zeichen (*ἐν κελεύσματι*, 1 Thess. 4, 16.), unter dem Rufe des Erzengels (*ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου*) und unter der Posaune Gottes (*ἐν σάλπιγγι θεοῦ*). Er denkt sich diefs Kommen als ein Herabsteigen (*καταβήσεται*), und zwar in Begleitung aller seiner heiligen Engel (*μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ* — *μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ*, 1 Thess. 3, 13. 2 Thess. 1, 7.). Gott wird dann durch ihn (*διὰ τοῦ Ἰησοῦ*) die Entschlafenen, d. i. die Todten in Christo (*οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*), auferwecken (1 Thess. 4, 14., vgl. v. 16.). Diese werden dann mit dem Apostel und den mit ihm noch lebenden Christen (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι*) dem Herrn in Wolken (*ἐν νεφέλαις*) entgegengerückt (*ἁρπαγησόμεθα εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου*), und zwar in die Luft (*εἰς ἀέρα*) (1 Thess. 4, 17.). Dort aber werden sie nicht bleiben, sondern mit dem Herrn herabkommen; denn derselbe wird nun auf Erden seine Macht äufsern: 1) in Vernichtung des Antichristes, der als *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας*, *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* und *ἄνομος* geschildert wird (2 Thess. 2, 3—8.), und der vom Herrn vertilgt werden wird durch den Hauch seines Mundes und vernichtet durch die Erscheinung seiner Ankunft (2 Thess. 2, 8.); und 2) in dem Gericht, das der Herr nun halten wird. Er erscheint den Bösen als Rächer (*ἔκδικος*), wie der Apostel ihn schon früher verkündet (1 Thess. 4, 6.); denn in Feuerflammen (*ἐν πυρὶ φλογός*) theilt er nun Strafe zu (*διδόντος ἐκδίκησιν*) denen, die Gott nicht kennen und nicht gehorchen dem Evangelium Jesu Christi (2 Thess. 1, 8.), und die nun Pein leiden werden, ewiges Verderben vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht (*ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, v. 9.); denn sie

sind dem kommenden Zorn (ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, 1 Thess. 1, 10., vgl. 5, 9.) verfallen. Den Guten aber ist der Herr dann ein Vergelter (vgl. 1 Thess. 2, 19. 5, 23., vgl. 2 Thess. 1, 6—7. ἀποδοῦναι). Sie erlangen das Heil durch ihn (τίθεσθαι εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου, 1 Thess. 5, 9.); sie leben mit ihm zugleich (ἵνα ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν, v. 10.); denn sie sind, von dem Augenblick der Erscheinung Christi an, bei ihm allezeit (πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, 1 Thess. 4, 17.); sie sind zu ihm versammelt (ἡμῶν ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν, 2 Thess. 2, 1.), werden des Reiches Gottes nun gewürdigt (2 Thess. 1, 5.), erhalten als Vergeltung für ihre Leiden Ruhe (ἄνεσιν, v. 7.), kommen zur Erlangung der Herrlichkeit Christi (καλεῖσθαι εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου, 2 Thess. 2, 14.). Er selbst aber, der Herr, wird, wenn er nun gekommen sein wird, verherrlicht in seinen Heiligen und bewundert in allen Gläubigen (ἐνδοξασθῆναι — καὶ θαυμασθῆναι, 2 Thess. 1, 10.), d. i. seine eigene Herrlichkeit wird er in der Verherrlichung der Seinigen erscheinen lassen, und er wird bewundert werden wegen dessen, was er an ihnen thut.

Hiernach ist soviel ohne Zweifel klar, dafs der Apostel die Macht und Herrlichkeit Christi vorzugsweise in Verbindung dachte mit seiner baldigen Ankunft (παρουσία) auf Erden, und dafs seine frühere jüdisch-messianische Vorstellung darauf wesentlichen Einflufs äufserte; denn von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Christo, von einem ewigen Gericht im Himmel durch ihn, von einer höheren, göttlichen Natur Christi vor seiner Menschwerdung ist noch mit keinem Worte die Rede, und dem Apostel alle diese dogmatischen Ansichten schon jetzt unterzuschieben, dazu findet man in Allem, was er hier spricht, auch nicht die geringste Berechtigung. Selbst der nur ein einziges Mal gebrauchte Ausdruck: υἱὸς αὐτοῦ, sc. θεοῦ (1 Thess. 1, 10.), steht hier mit der Erwartung Jesu vom Himmel und seiner Auferweckung von den Todten in so unmittelbarer Verbindung, dafs man ihn unbedenklich für identisch mit ὁ χριστός halten mufs (vgl. Act. 9, 20. 22.). Auch

das verdient wohl beachtet und als Andeutung der jetzt noch im Apostel lebenden Überzeugung von der Person Christi bemerkt zu werden, dafs er den Herrn auch hier noch sehr häufig nur Jesus nennt (1 Thess. 1, 10. 2, 15. 4, 1. 2. 14. 2 Thess. 1, 7. 2, 8.). Als Resultat ergiebt sich daher auch hier, dafs die metaphysische Abkunft Christi von Gott noch nirgends gelehrt wird, und wenn auch die Vorstellung von seiner himmlischen Macht schon gesteigert erscheint, so ist sie doch noch immer von dem Gedanken getragen, **dafs Christus der Messias sei, und dafs er, wenngleich als solcher eine Zeit lang in den Himmel erhoben, doch bald wieder in Begleitung der Engel und mit himmlischer Herrlichkeit als Richter der Welt auf Erden erscheinen und das Reich Gottes aufrichten werde.**

Dieselbe Idee nun, nur weit veredelter und verklärter, finden wir auch in dem nächst folgenden Briefe, **dem ersten an die Corinther.** Die Ausdrücke und Bezeichnungen für die Hoheit Christi steigern sich, die Vorstellung von seiner Person wird erhabener und tritt Gott näher; nur wird die Unterordnung Christi unter Gott noch stark und entschieden betont, was in diesem Grade später nicht mehr der Fall ist. Der Bericht der Apostelgeschichte c. 18, 19 — c. 20, 1., der sich auf diese Zeit bezieht, bietet noch keine besondern Anzeichen einer im Apostel geschehenen Änderung seiner Überzeugung dar. Nur dafs er auch in Ephesus durch den Namen Jesu nicht gemeine Wunder verrichtete, die Gott durch ihn that (Act. 19, 11—17.), und dafs er in der Synagoge von dem Reiche Gottes überzeugte (Act. 19, 8.), wird erwähnt. Dagegen sehen wir aus dem ersten Corintherbriefe, dafs er diefs Reich Gottes mit der Wiederkunft Christi noch immer als nahe bevorstehend ansah. Er erwartet mit seinen Lesern die Offenbarung (*ἀποκάλυψιν*) des Herrn Jesu Christi (1 Cor. 1, 8.), den Tag des Herrn Jesu (*ἐν ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, 1 Cor. 5, 5.), der sich in Feuer offenbaren (*ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*), und an dem eines Jeglichen Werk offenbar

werden soll (ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται, 1 Cor. 3, 13.). Dieser Tag aber kommt bald; denn die Zeit ist kurz zusammengerückt fortan (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν, 1 Cor. 7, 29.), und die Gestalt dieser Welt vergehet, d. h. ist schon im Vergehen begriffen (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 1 Cor. 7, 31.). Darum ermahnt er die Corinther, des Herrn Tod zu verkünden, bis dafs er komme (ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ, 1 Cor. 11, 26.), und nichts vor der Zeit zu urtheilen, bis dafs der Herr komme (μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, 1 Cor. 4, 4.); ja er spricht auch hier in Bezug auf die Wiederkunft Christi noch ganz bestimmt aus: „Die Todten werden auferweckt unverweslich, und wir werden verwandelt werden" (καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα, 1 Cor. 15, 52.), so dafs er also von den Todten die noch Lebenden und sich selbst wieder mit durch ἡμεῖς sehr wohl unterscheidet und als die blofs zu Verwandelnden darstellt. Die Ankunft Christi selbst aber denkt er sich auch hier noch unter Posaunenruf (σαλπίσει γάρ, 1 Cor. 15, 52.); bei der letzten Posaune (ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι) werden die Todten auferweckt, und zwar im Nu, im Augenblick (ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, v. 52.). Diese Auferweckung aber geschieht durch Christus selbst; denn es heifst: „Sintemal durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Todten (1 Cor. 15, 21.); sie werden in Christo alle belebt werden" (ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται, v. 22.). Die Ordnung aber, in der sie auferstehen, ist diese: „Als Erstling Christus, sodann die, so Christo angehören, bei seiner Ankunft" (v. 23.). Erst später tritt das Ende ein (τὸ τέλος, v. 24.); denn zuvor geschieht erst, was Christus vollenden mufs (vgl. v. 25—26.). Die Todten aber mit den dann noch Lebenden werden alle (v. 51.) einen himmlischen, geistigen Leib (σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον, v. 44. 46. 48. 49.) erhalten, wie ihn Christus selbst hat; denn „wie wir das Bild des irdischen (sc. Menschen, d. i. Adam's) getragen haben, so werden wir

auch das Bild des himmlischen (sc. Menschen, d. i. Christi) tragen" (φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, v. 49.). Dieser Leib aber ist ohne Fleisch und Blut; denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" (v. 50.); er ist unsterblich (ἐν ἀφθαρσίᾳ, v. 42.), herrlich (ἐν δόξῃ), kräftig (ἐν δυνάμει, v. 43.) und wird für die Verstorbenen allmählich, gleich dem aus dem Samenkorn wachsenden Halm, aus dem irdischen Leibe sich entwickeln (v. 35—38.); für die noch Lebenden aber wird ein Anziehen oder Überkleiden (ἐνδύσασθαι, v. 53.) mit dem neuen Leibe stattfinden. Christus wird dann als Richter „auch das Verborgene aus der Finsternifs an's Licht bringen und die Rathschläge der Herzen offenbaren" (1 Cor. 4, 5.). Einem Jeden aber wird dann das verdiente Lob von Gott zu Theil (v. 5.). Gott aber hat dann Alles Christo unterworfen unter seine Füfse (1 Cor. 15, 27.); er herrscht nun, bis er alle seine Feinde unter seine Füfse gelegt hat (v. 25.); er vernichtet alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt (v. 24.); als letzten Feind aber wird er den Tod selbst vernichten (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος, v. 26.). Hierauf endlich wird Christus das Reich Gottes dem Vater übergeben (v. 24.); ja, wenn Alles Christo unterworfen ist, wird er sich selbst unterwerfen dem, welcher ihm Alles unterworfen hat, auf dafs Gott Alles in Allem sei (v. 28.). Aus der ganzen Stufenfolge, in welcher hier Paulus noch die letzten Dinge erwartet, ergiebt sich zwar der Einflufs seiner früheren jüdisch-pharisäischen Erwartung vom Reiche des Messias (s. S. 242—249.); zugleich aber ist klar, wie seine Überzeugung von der Hoheit Christi und der durch ihn zu erwartenden Todtenauferstehung sich gegen die in den Thessalonicherbriefen ausgesprochene erweitert und veredelt hat; denn die ewige Wahrheit, wie der Erlöser selbst sie gelehrt, ruhet auch in dieser, wenngleich zum Theil noch jüdisch-messianischen, Vorstellungsform (s. Unsterblichkeitsl.

S. 120. 125. 127.). Von der Person Christi aber, dessen Macht freilich erst bei seiner Wiederkunft als eine vollkommene und allgemeine gedacht wird, und dessen Herrschaft überdiefs als eine einst wieder aufhörende, also endliche, bezeichnet ist, hat der Apostel doch schon eine weit erhabenere Vorstellung. Er ist ihm, als der vom Himmel Kommende, der Herr vom Himmel (*ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*, 1 Cor. 15, 47.), als der im Himmel Wohnende, der Himmlische (*ὁ ἐπουράνιος*, v. 48, u. 49.), als der die Todten einst Auferweckende, ein belebender Geist (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*, v. 45.), als der schon in seinem irdischen Leben in seiner Herrlichkeit Erkennbare, der Herr der Herrlichkeit (*ὁ κύριος τῆς δόξης*, 1 Cor. 2, 8.), als der durch seinen Kreuzestod nach Gottes Rath Gnade und Vergebung der Sünden Bringende, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (*θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία*, 1 Cor. 1, 24., vgl. v. 23.); ja es findet sich schon die vom Philo *de Cherub.* p. 129. über den Logos als Weltenschöpfer ausgesprochene Idee auf Christum angewandt mit den Worten: „Es ist Ein Herr, Jesus Christus, **durch welchen Alles ist und wir durch ihn**" (*εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, 1 Cor. 8, 6.) *). Die Macht Christi (*δύναμις τοῦ κυρίου ἡμῶν*, 1 Cor. 5, 4.) tritt daher in diesem Briefe auch viel entschiedener hervor; denn

*) Auch die Idee, dafs Christus der Felsen in der Wüste gewesen (1 Cor. 10, 4.), kann auf seine Präexistenz und zugleich Wirksamkeit im A. T. hinweisen, wie denn Philo den Logos (de Wette, Bibl. Dogm. §. 156.) und der Verfasser der Weisheit Salomonis (c. 10, 15 ff.) die Weisheit schon im A. T. als wirksam erscheinen lassen. Allein exegetisch ist es nicht vollkommen sicher, dafs die Worte: *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*, wirklich den oben angegebenen Sinn haben, da Viele sie auch also fassen: der Felsen aber bedeutete Christum. Danach aber wird auch das *ἐπείρασαν* v. 9. nicht auf die vorangehenden Worte: *τὸν Χριστόν*, bezogen, sondern *τὸν θεόν* supplirt, so dafs der Sinn herauskommt, die Juden hätten in der Wüste nicht Christum, sondern Gott versucht. Den griechischen Worten in grammatischer Beziehung angemessener bleibt indefs immer der oben angegebene Sinn.

nicht blofs, dafs der Apostel, wie früher, ein Anrufen Christi im Gebet erwähnt (*οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν*, womit er alle Christen meint, 1 Cor. 1, 2.) und von Christo sagt: „welcher euch auch befestigen wird (*βεβαιώσει ὑμᾶς*) bis an's Ende, dafs ihr unsträflich seid am Tage unseres Herrn Jesu Christi" (1 Cor. 1, 8.), sondern er warnt auch: „Lasset uns auch Christum nicht versuchen!" (*μηδὲ πειράζωμεν τὸν Χριστόν*, 1 Cor. 10, 9.) und sagt drohend: „Oder reizen wir den Herrn zum Zorne? (*ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον;*) Sind wir stärker, als er?" (*μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμεν;* 1 Cor. 10, 22.). Dafs in dieser letztern Stelle nicht Gott, sondern wirklich Christus gemeint sei, zeigt der dicht vorangehende Vers (v. 21.), wo von dem Kelche und dem Tische des Herrn die Rede ist, und also *κύριος* Niemanden anders, als Christum, bezeichnen kann. Zweifelhaft könnte dagegen die Bedeutung des *κύριος* in den Worten erscheinen: „So der Herr will" (*ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ*), sc. werde ich zu euch kommen (1 Cor. 4, 19.), und: „Wenn es der Herr gestattet" (*ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπῃ*), sc. werde ich eine Zeit lang bei euch verbleiben (1 Cor. 16, 7.); denn in ganz ähnlichen Stellen sagt der Apostel auch: *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ* (Röm. 1, 10.), und: *διὰ θελήματος θεοῦ* (Röm. 15, 32.); allein nach 1 Thess. 3, 11. schreibt er ganz entschieden Gott sowohl, als Christo diese Macht über die äufseren Lebensereignisse zu, und es ist mithin kein Grund vorhanden, die Beziehung jener Worte auf Christus zu läugnen. Ganz entschieden aber tritt die himmlische Macht, die der Apostel Christo zuschreibt, in der Äufserung hervor, wonach er im Namen des Herrn Jesu Christi und mit der Macht des Herrn Jesu Christi den Blutschänder zu Corinth dem Satan zum Verderben des Fleisches zu übergeben gebietet (1 Cor. 5, 4—5.). Hiernach hat nach seiner Überzeugung Christus auch die Macht, Menschen dem leiblichen Verderben durch den Teufel hinzugeben; denn von dieser Macht Christi leitet er eben die seinige in diesem Falle ab. Über den Tod selbst aber gebietet Christus nach der schon oben gegebenen Dar-

stellung von der Auferweckung der Todten; wefshalb er auch am Schlusse derselben spricht: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verleihet (sc. über Sünde und Tod) durch unsern Herrn Jesum Christum!" (1 Cor. 15, 57.)

Fragen wir hiernach nun specieller nach dem metaphysischen Verhältnisse Christi zu Gott, so giebt der Apostel auch in diesem Briefe darüber noch keine durchaus klare und bestimmte Andeutung. Wohl nennt er hier schon zwei Mal den Erlöser Sohn (υἱός, 1 Cor. 1, 9. 15, 28.), aber beide Male in Beziehung auf seine Wiederkunft zum Gericht, wovon in beiden Stellen (vgl. v. 8.) die Rede ist, und es ist mindestens fraglich, ob der Ausdruck nicht mit ὁ χριστός noch gleichbedeutend sein kann. Allein die Idee der Weltschöpfung durch Christus, die hier zum ersten Mal auftritt (1 Cor. 8, 6.), weist nothwendig auf eine Präexistenz und allmächtige Kraft Christi zurück, und es ist wohl zu beachten, dafs gerade in Ephesus (s. oben zu Johannes) diese Idee zuerst in des Apostels Worten vorkommt. Ward sie aber wirklich hier zuerst vom Apostel in seine Seele aufgenommen, so ist um so mehr erklärlich, wie in den kurz darauf geschriebenen Briefen, dem an die Galater, dem zweiten an die Corinther und dem an die Römer, die Überzeugung des Apostels von der göttlichen Natur Christi nun klar und deutlich an's Licht tritt. Der Geist Gottes leitete ihn dann sichtbar auch hier. Übrigens spricht Paulus in unserm Briefe nicht blofs von einer endlichen Unterwerfung Christi unter den Vater am Ende seines, mit der Todtenauferstehung hier beginnenden, Reiches (s. oben), sondern auch vorher, während Christus noch im Himmel weilt, ist er Gott untergeordnet; denn der Apostel sagt: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ, 1 Cor. 3, 22—23.), und deutlicher noch: „Ihr aber müsset wissen, dafs jeglichen Mannes Haupt Christus ist, das Haupt des Weibes aber der Mann, und das Haupt Christi Gott" (κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός, 1 Cor. 11, 3.). In dieser Zusammenstellung und

Vergleichung läfst sich bei unbefangenem Sinne die entschiedene Unterordnung Christi unter Gott nicht verkennen, ja sie wird um so bedeutungsvoller, wenn man, wie der Apostel es doch will, aus der angeführten Vergleichung menschlicher Verhältnisse wirklich auf das Verhältnifs Christi zum Vater schliefst. Auch in diesem Briefe also, das ist das Wesentliche, sehen wir **die höhere, göttliche Macht Christi vorzugsweise noch immer in Verbindung gebracht mit seiner Wiederkunft**, wenngleich die Idee **einer Präexistenz Christi bei Gott hier zuerst auftritt.**

β) Diese Idee selbst nun findet sich in den zunächst folgenden drei Briefen, **dem zweiten Corinther-, dem Galater- und dem Römerbriefe**, wiederholt ausgesprochen, und die göttliche Natur Christi tritt in ihnen entschieden an's Licht. Alle drei Briefe sind nämlich in einem Zeitraume von wenigen Monaten nach einander geschrieben, und in dieser kürzeren Zeit des apostolischen Wirkens läfst sich eine wesentliche Änderung in der dogmatischen Überzeugung des Apostels weder erwarten, noch nachweisen; daher hier die Lehre des Apostels, wie sie aus jenen drei Briefen zugleich zu ersehen, jetzt näher anzugeben und zu entwickeln ist. War bisher die Wiederkunft Christi der Hauptgegenstand der apostolischen Erwartung, und erschienen die Todten bis dahin dem Apostel nur als *κοιμηθέντες* oder *κεκοιμημένοι* (1 Thess. 4, 13. 14. 15. 1 Cor. 15, 18. 20.), ja das Sterben und der Tod selbst als ein *κοιμᾶσθαι* und *καθεύδειν* (1 Thess. 5, 10. 1 Cor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 51.), so dafs erst bei der Wiederkunft Christi ein *ἐγείρεσθαι*, *ζωοποιεῖσθαι*, *ἀνίστασθαι* u. *ζῆν* (1 Cor. 15, 52. 22. 35. 1 Thess. 4, 16. 5, 10.) stattfinden, und erst von da an ein *εἶναι πάντοτε σὺν κυρίῳ* (1 Thess. 4, 17.) eintreten sollte: so ändert sich diese Ansicht vom zweiten Corintherbriefe an durchaus. Wohl bleibt die Wiederkunft Christi auch jetzt noch Gegenstand der apostolischen Hoffnung; aber sie tritt in eine weitere Ferne der Zukunft zurück; denn erst soll die Bekehrung aller Heiden und dann des ganzen Israels erfolgen (Röm. 11, 25—26.), und der Apostel selbst

glaubt dann nicht mehr, wie früher, noch unter den Lebenden zu sein (2 Cor. 5, 1. Phil. 1, 23. 2, 17. 2 Tim. 4, 7—8.). Die Wörter *κοιμᾶσθαι* und *καθεύδειν* aber für sterben und todt sein nimmt der Apostel, und das ist von grofser Wichtigkeit, nie wieder in den Mund, sowie er die Todten nie wieder *κεκοιμημένοι* oder *κοιμηθέντες* nennt; denn seine felsenfeste Überzeugung (*οἴδαμεν*) ist vom zweiten Corintherbriefe an die, dafs unmittelbar nach dem Tode der Übergang zu dem seligen Leben, und zwar bei Christo, stattfindet (2 Cor. 5, 1. 8. Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 18.), und dafs demnach kein Tod oder Schlaf in dem Scheol oder Hades bis zur einstigen *ἀνάστασις* sein werde (vgl. 1 Cor. 15, 55.), sondern eine wirkliche *ζωή* und *ἀφθαρσία*, d. i. Leben und Unsterblichkeit, also ein bereits für die Christen wirklich erfolgtes *καταργεῖν τὸν θάνατον* durch Christus, vorhanden sei (2 Tim. 1, 10.). Darum nennt er den Todestag auch ganz bestimmt jetzt *ἡμέραν ἀπολυτρώσεως* (Eph. 4, 30.); denn von dem *σῶμα τοῦ θανάτου τούτου* (Röm. 7, 24.) wird Christus die Seinen dann erlösen (*ῥύσεται*) und retten in sein himmlisches Reich (*σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*, 2 Tim. 4, 18.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 128 ff.). Diese durch den Geist Gottes im Apostel bewirkte, ohne Zweifel durch seine Lebensgefahr in Ephesus vermittelte, christliche Überzeugung fällt nun thatsächlich zusammen mit seiner gründlichen und ausführlichen Entwickelung der Erlösungs- und Versöhnungslehre. Dafs Beides aber ein neues, helleres Licht auch auf die Person Christi werfen mufste, oder auch umgekehrt, dafs eine höhere und erhabenere Vorstellung von der Person Christi, wenn der Apostel diese in Ephesus gefafst (s. oben), auch auf die hellere und tiefere Erkenntnifs jener doppelten Lehre, der von der Unsterblichkeit und der von der Erlösung, führen mufste, liegt am Tage. Hier haben wir nur nachzuweisen, dafs von nun an wirklich des Apostels Vorstellung von der Person Christi eine viel höhere ist. Die Ausdrücke, die er jetzt gebraucht, lassen keinen Zweifel daran übrig.

Zunächst ist der Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* wohl zu beachten, der von nun an, so selten er früher vorkam, häu-

fig gebraucht wird (2 Cor. 1, 19. Gal. 1, 16. 2, 20. 4, 4. 6. Röm. 1, 3. 4. 9. 5, 10. 8, 3. 29. 32.), und über dessen jetzige Bedeutung kaum irgend ein Zweifel obwalten kann. Denn nicht etwa bei Erwähnung der Wiederkunft Christi, als des Messias, wie früher, kommt der Name jetzt vor, sondern im Gegensatz zu seiner leiblichen Abkunft aus dem Samen David's (Röm. 1, 3. 4.), bei Erwähnung seiner Sendung auf die Erde (Röm. 8, 3. Gal. 4, 4.), bei Anführung seines Todes und der Kraft desselben (Röm. 5, 10. 8, 32. Gal. 2, 20.), bei Nennung und Verkündigung des Evangeliums (Röm. 1, 9. 2 Cor. 1, 19.), bei Erwähnung der Offenbarung Christi und der Sendung seines Geistes (Gal. 1, 16. 4, 6.), sowie endlich bei Bezeichnung der einstigen Theilnahme an der Herrlichkeit des künftigen Lebens (Röm. 8, 29.). Sehen wir zuerst auf die vom Apostel jetzt gebrauchten Zeitwörter: ἐξαποστέλλειν und πέμπειν (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3.), so zeigt der Gebrauch derselben, wie der Zusammenhang der angeführten Stellen, dafs er die Sendung des Erlösers aus der unsichtbaren Welt auf die Erde damit bezeichnen will; ja es ist durch das erstere ein Aus- oder Wegsenden aus der Nähe Gottes selbst bezeichnet; denn gerade ein solches aus der unmittelbaren Nähe des Sendenden selbst ist in folgenden Stellen, wo es vorkommt, damit ausgedrückt: Act. 7, 12. 9, 30. 11, 22. 17, 14. 22, 21., und der Apostel gebraucht es auch gleich darauf von dem Aussenden des Geistes Christi in die Herzen der Gläubigen (Gal. 4, 6.). Wie also Gott den Geist seines Sohnes aus der unsichtbaren Welt aus- und herabsendet, so hat er auch seinen Sohn selbst von sich aus- und herabgesendet. Das πέμπειν aber gebraucht der Apostel gerade ebenso, so dafs ein wirkliches Weggehen von der Person des Sendenden ebenfalls damit verbunden gedacht wird (vgl. 1 Thess. 3, 2. 5. 2 Thess. 2, 11. 1 Cor. 16, 3. Phil. 4, 16.). Die eben angeführten Stellen aber sagen noch mehr; sie enthalten zugleich den Gedanken, dafs Christus lange vor seiner Sendung auf die Erde beim Vater gewesen; denn in den Worten: „Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war (ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα

τοῦ χρόνου), sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetz" (Gal. 4, 4.), liegt unstreitig, daſs der Sohn Gottes nicht erst bei der Erscheinung des *πλήρωμα τοῦ χρόνου* entstanden, sondern schon vorher dagewesen, und nur seine Sendung und Geburt erst bei der Erscheinung jenes *πλήρωμα* geschehen sei. Ebenso weisen die Worte: „Gott hat seinen Sohn gesandt in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes" (Röm. 8, 3.), offenbar zugleich auf ein längeres Dasein Christi vor seiner Sendung zurück; denn er war danach schon Sohn Gottes, ehe er gesandt ward und in dem *ὁμοίωμα* eines sündigen Leibes hier erschien. Daſs aber der Apostel jetzt mit dem *υἱός* zugleich eine wirklich metaphysische Abkunft Christi von Gott ausdrücken will und ihm somit eine wahrhaft göttliche Natur zuschreibt, zeigt der jetzt gewählte Zusatz: *ἴδιος*. „Gott," heiſst es, „hat ja seines eigenen Sohnes nicht verschonet" (*τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο*, Röm. 8, 32.). Was aber in diesem *ἴδιος* liegt, zeigt deutlich das Benehmen der Juden, als der Erlöser einst Gott *πατέρα ἴδιον* genannt; denn sie wollen ihn tödten, weil er sich Gott gleich gemacht (*ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*, Joh. 5, 18.). Der Apostel sieht demnach zuversichtlich in Christo jetzt göttliches Wesen, und sein Wort: „Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend" (*θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων*, 2 Cor. 5, 19.), kann nicht, wie de Wette will, so verstanden werden: Gott war die Welt durch Christus versöhnend, so daſs *ἐν Χριστῷ* bloſs zu *καταλλάσσων*, nicht zu *θεὸς ἦν* zu beziehen sei, sondern die Stellung der Worte spricht laut dafür, daſs des Apostels Sinn ist, Gott selbst habe in Christo sich zur Versöhnung der Welt wirksam gezeigt. Dieſs wird bestätigt durch seinen Ausspruch, daſs Gott es sei, der in unsere Herzen geleuchtet habe, um das Licht der Erkenntniſs der Herrlichkeit Gottes strahlen zu lassen im Angesichte Jesu Christi (2 Cor. 4, 6.), welcher ist das Ebenbild Gottes (*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, v. 4.), und welcher

über Alle ist (ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, Röm. 9, 5.)*). Eben weil Christus als das Ebenbild Gottes voll göttlicher Herrlichkeit war, ehe er auf die Erde herabkam, und dieser göttlichen Herrlichkeit sich entäufsern mufste, um in dem ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας hier zu erscheinen, spricht

*) Diese berühmte Stelle, in der die gleich folgende Doxologie: Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, bekanntlich von Vielen zu dem Vorangehenden: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, gezogen wird, so dafs hiernach Christus ausdrücklich von Paulus Θεός genannt werde, kann nach gründlicher und unbefangener Erklärung nicht anders gefafst werden, als dafs die Doxologie auf Gott, den Vater, sich bezieht. Denn 1) es werden v. 4. gerade Wohlthaten Gottes genannt, und nicht Christi, so dafs die Beziehung auf Gott die natürliche und dem Zusammenhange angemessene ist; 2) Paulus bezeichnet nirgends Christum mit dem Prädicat Θεός, sondern unterscheidet ihn immer bestimmt vom Vater, den er Θεός nennt (vgl. 1 Cor. 8, 23. 8, 6. 15, 27—28. Eph. 1, 22. 1 Tim. 2, 5. Phil. 2, 9. Col. 1, 15.); 3) die Doxologie auf Gott kommt gerade in unserm Briefe auch sonst vor (c. 1, 25. c. 11, 36.). — Wenn man dagegen einwendet, dafs sonst in den Doxologien auf Gott (2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3.) nach dem hebräischen Sprachgebrauch: בָּרוּךְ יְהוָֹה, das εὐλογητός immer vor Θεός gesetzt sei, hier aber nicht, so kann das erstens bei der Conception unseres Briefes durch Tertius um so weniger befremden, da auch Ps. 68, 20. in den LXX. das Wort εὐλογητός nicht vor, sondern, gerade wie hier, hinter Θεός steht; sodann aber kommt in jenen Doxologien nicht, wie in der unsrigen, das Θεός allein, sondern immer mit dem Zusatz: καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, vor, so dafs die Nachstellung des εὐλογητός schon von selbst als unangemessen erscheinen würde. Ist hiernach aber die Beziehung der Doxologie auf Gott vollkommen gerechtfertigt, so können die voraufgehenden Worte: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, nicht auch schon auf Gott, sondern müssen auf Christum bezogen werden; denn ὁ ὢν steht für ὅς ἐστι und ist der Grammatik nach auf das vorangehende Subject zu beziehen (vgl. Joh. 3, 13.), und das ist Christus; auch müfsten dem Paulinischen Sprachgebrauch gemäfs, sollten die Worte auf Gott gehen, dieselben so gestellt sein: ὁ Θεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων (vgl. 2 Cor. 11, 31.). Danach bleibt die Beziehung jener Worte auf Christus die allein richtige, die überdiefs auch der Zusammenhang rechtfertigt.

der Apostel: „Ihr kennet ja die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, dafs er um euretwillen **Armuth** litt (δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε), obschon er **reich** war (πλούσιος ὤν), auf dafs ihr durch seine **Armuth** reich würdet" (ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε, 2 Cor. 8, 9.). Bei seiner Erscheinung auf Erden war er demnach *κατὰ σάρκα* zwar aus dem Samen David's geboren, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* aber mächtiglich als Sohn Gottes erwiesen durch (ἐξ) die Auferstehung von den Todten (Röm. 1, 3. 4.). Hier steht offenbar dem *κατὰ σάρκα* das *κατὰ πνεῦμα ἁγ.* gegenüber, und wie ersteres auf die leibliche, so geht letzteres auf die geistige Eigenthümlichkeit Christi. Diese war ein *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, Geist der Heiligkeit, heiliger Geist, und nach diesem seinen innern Wesen war er als Sohn Gottes mächtiglich erwiesen (ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει), nämlich, wie diefs schon von Anfang an des Apostels Hauptargument war, durch welches er selbst zuerst von der Hoheit Christi überzeugt worden, durch seine Auferstehung von den Todten. Auf dieser Überzeugung des Apostels von der Göttlichkeit des auf Erden erschienenen Christus ruhet nun jetzt seine ganze Anschauung von der Erlösungslehre. Der Tod Christi ist ihm nur darum weltversöhnend, weil Gott selbst in Christo war und das grofse Werk vollbrachte. Charakteristisch ist es daher, dafs er, wo er hier von dem Tode Christi zur Vergebung der Sünden spricht, gerade vorzugsweise den Ausdruck υἱὸς θεοῦ für Christus wählt, oder doch die Göttlichkeit Christi durch besondere Zusätze stark hervorhebt. So sagt er: „Wir sind mit Gott ausgesöhnt durch den Tod **seines Sohnes**" (Röm. 5, 10.); ferner: „Was ich noch lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den **Sohn Gottes**, der mich geliebet und sich selber für mich hingegeben" (Gal. 2, 20.); ferner: „Gott hat **seines eigenen Sohnes** nicht verschonet, sondern ihn für uns alle hingegeben" (Röm. 8, 32.), und: „**Gott** war in Christo, die Welt mit sich versöhnend" (2 Cor. 5, 19.). Denkt sich aber hiernach der Apostel den Erlöser schon vor seiner

Sendung und während seines Werkes auf Erden als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, so ist ihm derselbe nach seiner Erhebung zum Vater um so mehr Gegenstand göttlicher Verehrung. Nicht blofs als messianischen Richter bei seiner Wiederkehr denkt er sich ihn jetzt, sondern er ist ihm auch schon jetzt in der unsichtbaren Welt, wo er zur Rechten Gottes ist (ὅς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, Röm. 8, 34.), der ewige Richter über Alle, die da sterben. Weil der Tod ihm jetzt ein ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, ein Auswandern aus dem Leibe, und ein ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, ein Einheimischsein bei dem Herrn, ist (2 Cor. 5, 8.); ferner, weil er jetzt weifs (οἴδαμεν), dafs unmittelbar nach der Zerstörung dieses irdischen Zelthauses, d. i. des Leibes, wir ein Gebäude von Gott erhalten, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges im Himmel (2 Cor. 5, 1.): so sagt er: „Wir mögen leben oder sterben, so sind wir des Herrn" (ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν), und: „Wenn wir sterben, so sterben wir dem Herrn" (τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν, Röm. 14, 8.). Darum sind in diesem Zusammenhange die Worte: „Wir alle werden treten vor den Richterstuhl Christi" (πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, v. 10.), auf nichts Anderes zu beziehen, als auf das ewige Gericht im Himmel vor Christo; denn als Zweck seines Todes und seiner Auferstehung sieht der Apostel jetzt an, „dafs er sowohl über Todte, als Lebendige herrsche" (ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, v. 9.). Derselbe Sinn liegt nun auch in den Worten: „Denn wir müssen alle erscheinen (φανερωθῆναι δεῖ) vor dem Richterstuhle Christi (ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ), auf dafs ein Jeglicher vergolten empfange das bei Leibes Leben Gethane (τὰ διὰ τοῦ σώματος), je nachdem er gehandelt hat (πρὸς ἃ ἔπραξεν), es sei Gutes oder Böses" (2 Cor. 5, 10.); denn nicht blofs das hier gebrauchte τὰ διὰ τοῦ σώματος weist hin auf das kurz vorangegangene ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος und das gleich darauf folgende ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (v. 8.), son-

dern auch das Einheimischsein bei dem Herrn ist gar nicht anders denkbar, als dafs ein Gericht vor Christo voraufgehe, welches erst über ein solches seliges Daheimsein bei ihm und ein Verstofsen von ihm entscheide. Darum nun, weil der Apostel ein solches Gericht gleich nach dem Tode erwartet, sagt er auch: „Da wir nun die Furcht des Herrn (d. i. vor dem Gericht des Herrn) kennen (*εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου*), so suchen wir Menschen zu gewinnen" (*ἀνθρώπους πείθομεν*, v. 11.), und wie Christus vermöge (menschlicher) Schwachheit gekreuzigt sei und doch vermöge Gottes Kraft lebe, so hofft er nun, dafs auch er, wenn er auch schwach sei in ihm, doch vermöge Gottes Kraft mit ihm leben werde (*ἀλλὰ ζησόμεθα σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*, 2 Cor. 13, 4.); ja, ihm wohlzugefallen (*εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*) im Leben, wie im Tode (*εἴτε ἐνδημοῦντες, εἴτε ἐκδημοῦντες*), bezeichnet jetzt der Apostel als sein ganzes Bestreben (*φιλοτιμούμεθα*, 2 Cor. 5, 9.). Doch nicht blofs als Richter nach dem Tode, auch als Fürbitter bei Gott für die Seinen bezeichnet er jetzt den Erlöser; denn er fragt, wer sie verdammen solle, ob etwa Christus, der gestorben und, was noch mehr, auch auferstanden sei, der auch zur Rechten Gottes sei und sich für sie verwende (*ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, Röm. 8, 34.). Dieser Gedanke, den wir schon beim Johannes kennen gelernt (vgl. 1 Joh. 2, 1.), hängt auf's Innigste mit der Lehre von der Erlösung zusammen und giebt ein neues Zeugnifs, wie gerade diese Lehre und die von der Person Christi beim Apostel sich jetzt auf's Innigste durchdringen. Eben weil aber die Versöhnung mit Gott durch Christus, als den Sohn Gottes, geschehen, der dadurch Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, denkt er sich jetzt auch den Dank gegen Gott durch Christus für die Seinen vermittelt. Nicht etwa so jedoch, dafs dieser Dank erst durch Christus vor Gott gebracht werde, sondern dafs er in der rechten, Gott wohlgefälligen Weise im Herzen erfolge und so eine gnädige Aufnahme bei Gott finde. Es ist die durch Christus bewirkte *υἱοθεσία*, es ist der Geist Christi selbst, der im Herzen beten lehrt: „Abba,

lieber Vater!" (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15.), und der so auch unser Dankgebet erst Gott wohlgefällig macht. Darum spricht der Apostel: „Zuvörderst danke ich meinem Gott durch Jesum Christum (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) um euer aller willen" (Röm. 1, 8.), und: „Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn" (Röm. 7, 25.). Dieses εὐχαριστεῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ drückt später der Apostel auch durch εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν aus (Eph. 5, 20., vgl. Col. 3, 17.). Bedeutungsvoller jedoch für das, was Christus vom Himmel aus vermittelt, sind die Worte: „Dem allein weisen Gott durch Jesum Christum", sc. sei die Ehre in Ewigkeit (Röm. 16, 27.). Diese letztern Worte, die durch ein Anakoluth zu Christo gesetzt sind, jedoch augenscheinlich, soll der mit dem Dativ anfangende Satz vollendet werden (vgl. v. 25.), auch zu diesem zu suppliren sind, zeigen deutlich, daſs nach des Apostels Lehre auch die δόξα τοῦ θεοῦ durch Christus (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) in Ewigkeit (εἰς τοὺς αἰῶνας) vermittelt werde. Dieſs aber geschieht nicht etwa bloſs durch die Lehre Christi, sondern zugleich und vorzüglich durch seine vom Himmel herab wirkende geistige Macht; denn als durch und durch Geist, als Herrn des Geistes faſst er ihn jetzt, und die von ihm ausgehende Kraft ist sein Geist und somit er selbst, der in den Gläubigen wirkt. Wir erkennen hier klar, wie der Apostel sich die Persönlichkeit Christi im Himmel denkt. „Der Herr aber ist der Geist" (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, 2 Cor. 3, 17.), spricht er und bezeichnet damit die lebenskräftige, geistiges und seliges Leben wirkende Persönlichkeit Christi. Wo er selbst, oder, was hier dasselbe ist, „wo sein Geist ist, da ist Freiheit" (οὗ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία, v. 17.), d. h. nach dem Zusammenhange zwar zunächst: da ist Freiheit vom jüdischen Gesetze (vgl. v. 16. Gal. 5, 1. 13.); allein der Apostel spricht hier offenbar eine allgemeinere Sentenz aus, nämlich die: da ist Freiheit überhaupt, geistige Freiheit, d. i. da liegen weder die Augen, noch die Kräfte des Geistes gebunden, die einen schauen klar die Herrlichkeit Christi, die andern verklären sich im-

mer mehr zu dem heiligen Bilde Christi, von dem, als dem Herrn des Geistes, eben diefs sein Bild in uns immer herrlicher durch seines Geistes Einwirkung entfaltet wird. Nichts Anderes finde ich in den bedeutungsvollen Worten: „Wir aber alle schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι) und werden in dasselbe Bild umgewandelt (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), sintemal **vom Herrn des Geistes**" (καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος) (2 Cor. 3, 18.). Aus dieser Anschauung vom Herrn, als dem Geiste, fliefst nun des Apostels ganze Überzeugung von der in den Gläubigen wirkenden Kraft Christi. Sie ist durch und durch geistiger Natur und wird das πνεῦμα τοῦ υἱοῦ θεοῦ (Gal. 4, 6.), πνεῦμα Χριστοῦ (Röm, 8, 9. 11.) genannt, das gleichbedeutend ist mit dem πνεῦμα θεοῦ (Röm. 8, 9. 14.). Dafs aber Beides identisch gebraucht wird, hat darin seinen Grund, dafs der Apostel auch das πνεῦμα θεοῦ, das er Röm. 1, 4. πνεῦμα ἁγιωσύνης nennt, in Christi Person zur Erscheinung gekommen sieht, so dafs nach seiner Erhebung zum Vater sein ganzes Wesen, von diesem Geiste seines Vaters erfüllt und durchdrungen, nun geistiger, d. i. hier göttlicher, Natur ist. Darum spricht er: „Wenn wir auch Christum dem Fleische nach gekannt haben (κατὰ σάρκα), so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr" (2 Cor. 5, 16.). Alles Äufserliche und Menschliche bei Christo selbst und der neuen, durch ihn bewirkten Schöpfung des Menschen schwindet jetzt in des Apostels Augen; nur das Geistige hat ihm einen Werth; denn geistig und göttlich ist die Kraft, die von Christo ausgeht und in den Seinen wirkt. Sie stärkt mächtig zu allem Guten und hilft alles Böse überwinden. Darum hört denn auch der Apostel in einer ihm gewordenen Offenbarung des Herrn eigene Worte: „Es genüget dir meine Gnade; denn **meine Kraft** (ἡ γὰρ δύναμίς μου) erweiset sich in Schwachheit vollkommen" (τελειοῦται, 2 Cor. 12, 9.), und der Apostel fährt fort: „Am liebsten also will ich mich vielmehr meiner Schwachheiten

rühmen, auf dafs mir einwohne die **Kraft Christi**" (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ). Den Corinthern aber schreibt er, dafs Christus für sie **nicht schwach**, sondern **kräftig** unter ihnen sei (ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν, 2 Cor. 13, 3.), und sagt ihnen: „Oder erkennet ihr es nicht an euch selbst, dafs Jesus Christus **in euch** ist?" (ἐν ὑμῖν ἐστιν; 2 Cor. 13, 5.) Dafs aber in den Aposteln selbst vor Allem Christus wirkte, spricht er aus in den Worten: „Denn der **in Petrus** wirksam war (ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ) zum Apostelamte der Beschnittenen, wirkte auch **in mir** (ἐνήργησε καὶ ἐμοί) zu dem der Heiden" (Gal. 2, 8.). Darum wiederholt er, dafs Christus **in ihm** rede und er **in** Christo (τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, 2 Cor. 13, 3. ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν, 2 Cor. 2, 17. 12, 19.), und erwähnt der Gewalt (ἐξουσίαν), die ihm der Herr verliehen (ἔδωκεν ὁ κύριος), den Corinthern zur Erbauung (εἰς οἰκοδομήν) (2 Cor. 10, 8. 13, 10.); ja er leitet, was er gewirkt durch Wort und That, von Christo ab; denn er spricht: „Ich vermesse mich nicht, etwas zu sagen, **was nicht Christus durch mich gewirkt** (ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ) zur Bewirkung des Gehorsams unter den Heiden, **durch Wort und That** (λόγῳ καὶ ἔργῳ), durch **Kraft der Zeichen und Wunder** (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων), **durch Kraft des heiligen Geistes**" (Röm. 15, 18—19.). In Widerwärtigkeiten und Leiden aber fühlt er sich durch Christus gestärkt und sagt, dafs Gott ihn **durch Christum** oder **in Christo** allezeit triumphiren lasse (τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ, 2 Cor. 2, 14.), ja, dafs die Christen in allen Leiden weit überwänden **durch** den, der sie geliebt habe (ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, Röm. 8, 37.). Da aber so Christi Macht vermöge des ihm inwohnenden und von ihm kommenden Geistes Gottes auch Gottes Macht selbst ist, so sagt der Apostel auch geradezu, dafs Gott ihn tüchtig gemacht (ἱκάνωσεν ἡμᾶς) zum Diener eines neuen Bundes, dafs seine Tüchtigkeit von Gott komme (ἡ ἱκανότης ἡμῶν

ἐκ τοῦ θεοῦ, 2 Cor. 3, 5. 6.), sowie er auch seine Berufung und Befähigung zum Apostel sowohl von Gott, als vom Erlöser herleitet (Gal. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. 10, 8. 13, 10., vgl. Eph. 3, 7. Col. 1, 25.). Bei so erhabener und verklärter Vorstellung von der Person Christi tritt nun auch der Gegensatz zwischen ihm und den Menschen, gleichwie zwischen dem Allwissenden und uns, stärker hervor. Denn der Apostel sagt jetzt: „Wir befleifsigen uns des Guten **nicht allein vor dem Herrn** (ἐνώπιον κυρίου), **sondern auch vor Menschen**" (ἐνώπιον ἀνθρώπων, 2 Cor. 8, 21.), und bezeugt, dafs er **drei Mal den Herrn gebeten habe** (τρὶς τὸν κύριον παρεκάλεσα), dafs jener Engel des Satans von ihm wiche (2 Cor. 12, 8.). Schreibt er aber hiernach ganz bestimmt dem Erlöser eine göttliche Allwissenheit und Macht zu, so ist jetzt um so mehr der entschiedene Gegensatz in seiner Versicherung zu begreifen, dafs er nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott, den Vater, sein Apostelamt habe (Gal. 1, 1., vgl. v. 12.), sowie jetzt die bedeutungsvolle Zusammenstellung erklärlich wird: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!" (2 Cor. 13, 13.) Kann hieraus, will man unbefangen sein, auch immer noch nicht die Athanasianische Trinität gefolgert werden, so ist doch so viel gewifs, dafs eine Paulinische hier vorliegt, wonach Christus vom Himmel herab Gnade erweisen kann, und zwar Gnade im Paulinischen Sinne, durch Vergebung der Sünden, die Liebe Gottes aber der Quell dieser Sündenvergebung ist, und die Gemeinschaft oder Mittheilung des heiligen Geistes diesen himmlischen Segen den Herzen aneignet und gewifs macht. Alle Drei wirken daher zu einem einzigen Ganzen, unserm ewigen Heile, zusammen, sind in diesem Ziele mit einander vollkommen Eins, und Christus und der heilige Geist haben, göttlichen Wesens, wie sie sind, aus Gott selbst ihr Dasein und in ihm ihren einzigen und letzten Grund. Dafs Gott selbst hier in die Mitte

gestellt ist, gewinnt danach seine tiefe Bedeutung. Er ist der Grund und die Quelle, wie des Heiles, so des Sohnes und des heiligen Geistes, und das τοῦ θεοῦ, das ihn hier von dem τοῦ κυρίου und dem τοῦ ἁγίου πνεύματος unterscheidet, charakterisirt ihn zugleich als den μόνος ἀληθινὸς θεός (Joh. 17, 3.), von dem der Erlöser sich selbst wohl unterschieden, und dem er sich überall untergeordnet hat (s. oben). Wir haben also auch hier des Erlösers eigene Lehre, zu deren reiner Erkenntnifs der Geist Gottes den Apostel geführt. Denn fassen wir zusammen, was wir in diesen drei Briefen gefunden, so ist es diefs: **Christus ist der wahrhaftige Sohn Gottes**, der **zu bestimmter Zeit aus der unsichtbaren Welt zur Erlösung der Menschen von Gott gesandt ist. Er ist nach Vollbringung seines Werkes und nach seiner Rückkehr zum Vater der Richter über Alle, nicht blofs am Ende der Welt, sondern auch unmittelbar nach dem Tode. Er vertritt die Seinen beim Vater und wirkt mit unsichtbarer, geistiger Macht auf Erden fort; denn er selbst ist Geist und Herr des Geistes, und in Gemeinschaft mit dem Vater und dem heiligen Geiste ist er es nun, von dessen Gnade das ewige Heil aller Menschen ausgeht und bewirkt wird.**

Über die nächstfolgende Zeit in des Apostels Leben berichtet nun die **Apostelgeschichte c. 20, 3—c. 28, 31.** Es ist die Zeit von seiner Abreise aus Corinth, nachdem er dort den Römerbrief geschrieben, bis zu seiner Ankunft in Rom. Obgleich nun dieser Abschnitt sich mehr mit des Apostels äufseren Lebensschicksalen beschäftigt, als mit seiner Lehrthätigkeit, und wir daher nicht erwarten dürfen, dafs seine so eben entwickelte Ansicht von der Person Christi hier ausführlich wieder vorkommen werde: so fehlt es doch nicht an deutlichen und sprechenden Beweisen, dafs jene Ansicht jetzt wirklich in des Apostels Seele lebte. Den Ephesinischen Ältesten z. B. sagt er in Milet auf seiner Rückreise nach Jerusalem die bedeutungsvollen Worte: „Ich habe euch ohne Rückhalt den ganzen **Rath-**

schlufs Gottes verkündet" (*πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ*, Act. 20, 27.). Diese *βουλὴ τοῦ θεοῦ* ist ohne Zweifel dasselbe, was er Röm. 16, 25. das *μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον* nennt, und womit er die Sendung Christi aus der unsichtbaren Welt zur Erlösung der Menschen bezeichnet. Gerade diese Bezeichnung des Erlösungswerkes aber, als des von ewigen Zeiten her verborgenen Rathschlusses oder Geheimnisses Gottes, die er später öfter wählt (Col. 1, 26. 2, 2. Eph. 1, 9. 3, 3. 5. 9. 11.), kommt am Schlufs des Römerbriefes zuerst klar und bestimmt vor, nachdem die erste Andeutung davon in dem zu Ephesus geschriebenen ersten Corintherbriefe gegeben ist (1 Cor. 2, 7.); sie weist hin auf die im Galaterbriefe ausgesprochene Überzeugung des Apostels, dafs Gott, nachdem das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* gekommen, seinen Sohn gesandt habe (Gal. 4, 4.), und wir haben somit hier in dem einzigen Worte: Rathschlufs Gottes, die deutliche Spur des im Apostel jetzt lebenden Glaubens, dafs Gott nach seinem ewigen Rathschlufs seinen eigenen Sohn herabgesandt habe auf die Erde. Das Wort *βουλή* selbst aber gebraucht der Apostel auch Eph. 1, 11. Die mit dem Glauben an den Erlöser aber, als den wahrhaftigen Sohn Gottes, innig zusammenhangende Lehre von der Bedeutung seines Todes am Kreuze, die der Apostel kurz zuvor im Galater- und Römerbriefe entwickelt, findet sich unverkennbar auch in seiner Äufserung an dieselben Ephesinischen Ältesten angedeutet, dafs der Herr die Gemeinde **mit seinem Blute erworben** (*ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*, Act. 20, 28.); wefshalb er auch das Evangelium nun das Evangelium der **Gnade Gottes** (*τὸ εὐαγγ. τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, Act. 20, 24.), das Wort **seiner Gnade** (*ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ*, v. 32.) nennt. Die dankbare Liebe aber für das, was Christus auch ihm durch seinen Tod erworben, treibt ihn zu der Äufserung: „Denn nicht nur mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben in Jerusalem, bin ich bereit für den Namen des Herrn Jesu" (Act. 21, 13.). Dafs aber der Apostel die Wiederkunft des Herrn und das Gericht dabei jetzt nicht mehr so nahe erwartet, als in den beiden Thes-

salonicher- und dem ersten Corintherbriefe (s. oben), zeigt der sprechende Umstand, dafs er jetzt zu den Ephesinischen Ältesten wiederholt von seinem Tode spricht (Act. 20, 24. 25. 29. 38., vgl. Act. 21, 13.), also nicht mehr, wie früher, bei jener Wiederkunft Christi noch unter den Lebenden zu sein glaubt. Die Erwähnung des zukünftigen Gerichtes (τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι) in Gegenwart des Felix und der Drusilla (Act. 24, 25.) scheint daher nicht undeutlich auch auf Christus als den Richter in der Ewigkeit hinzudeuten; denn Felix erschrickt (ἔμφοβος γενόμενος) und bricht auf der Stelle die Unterredung ab, was weniger erklärbar, wenn damit das messianische Gericht am Ende der Welt gemeint gewesen wäre. Dafs aber der Erlöser als im Himmel lebend und geistig von dort herab wirkend von Paulus dargestellt ward, liegt ein Mal schon in den Worten des Festus vor Agrippa, dafs die Juden mit Paulus Streitfragen gehabt über ihre eigenthümliche Gottesverehrung und über einen gewissen verstorbenen Jesus, von dem Paulus sage, er lebe (Act. 25, 19.), und mehr noch in der Äufserung des Apostels selbst, dafs (eigentlich ob, εἰ) Christus, zuerst von den Todten auferstanden, nun Licht verkünden werde (φῶς μέλλει καταγγέλλειν) dem Volke und den Heiden (Act. 26, 23.); denn nicht in Person that Christus das noch auf Erden nach seiner Auferstehung, sondern durch seinen Geist, der die Apostel zu jener Verkündigung trieb. Von dieser geistigen Macht Christi aber machte der Apostel selbst die abermalige Erfahrung, dafs zu Jerusalem der Herr ihm in der Nacht erschien und sprach (ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπε): „Sei gutes Muthes, Paulus. Denn wie du in Jerusalem von mir gezeugt hast, also sollst du auch in Rom zeugen" (Act. 23, 11.). Wenn es aber zuletzt vom Apostel heifst, dafs er in Rom den versammelten Juden die Lehre von dem Reiche Gottes vortrug und bezeugte und mit aller Freimüthigkeit von Christo lehrte (Act. 28, 23. 31.), so ist nicht anzunehmen, dafs er dabei nur von der Wiederkunft Christi geredet, sondern vielmehr, dafs er ihnen das

wahre, von Christo, als dem Sohne Gottes, bereits auf Erden gestiftete und durch ihn vom Himmel aus regierte Reich Gottes verkündet habe, wie er es Röm. 14, 17., vgl. Gal. 5, 21—22. 1 Cor. 4, 20., selbst schon bezeichnet hatte.

γ) Finden wir nun aber auch in dem Bericht der Apostelgeschichte weiter keine Andeutung von der in seinen früheren Briefen klar ausgesprochenen Überzeugung des Apostels: in den etwa drei bis vier Jahre nach dem Römerbriefe in Rom selbst geschriebenen Briefen, dem **an die Colosser, an die Epheser und an Philemon**, zeigt sich unverkennbar der weitere Fortschritt und die Entwickelung seiner früheren, von der Person Christi bereits dargelegten Ansicht. Da nun jene Briefe zu gleicher Zeit vom Apostel verfafst und durch den Tychicus nach Asien abgesandt wurden, so sind sie auch alle drei zugleich als Quellen der um jene Zeit im Apostel vorhandenen Glaubensüberzeugung zu benutzen. Nach einem allgemeinen psychologischen Gesetze aber sind die einzelnen Theile der früher vom Apostel aufgenommenen Wahrheit hier bereits klarer erkannt, fester begründet und weiter entwickelt. Diefs zeigt sich zunächst in der Idee vom Sohne Gottes, dessen metaphysisches Wesen zunächst nach Zeit und Art seines **Ursprungs** näher bestimmt ist. Nicht blofs die einfache Benennung: υἱὸς τοῦ θεοῦ, findet sich jetzt (Eph. 4, 13.), sondern die bezeichnendere: υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col. 1, 13.), d. i. des Sohnes, der seine Liebe hat, oder, wenn man den Genitiv als Genit. subi. fafst, den seine Liebe besitzt und dem sie zugewandt ist κατ' ἐξοχήν, ähnlich wie das hebräische בֶּן־אוֹנִי, Sohn meines Schmerzes (1 Mos. 35, 18.). Auch ἠγαπημένος nennt ihn der Apostel (Eph. 1, 6.), was mehr, als ἀγαπητός, auf den früheren Beginn und die ununterbrochene Fortdauer jener Liebe hinweist. Die Erklärung davon aber liegt in dem πρωτότοκος πάσης κτίσεως, d. i. der Erstgeborene aller oder der ganzen Schöpfung (Col. 1, 15., vgl. v. 23.). Hier liegt zunächst in dem πρῶτος sowohl eine Zeit- als eine Rangbestimmung; der Sohn Gottes ist der Erste, d. h. ist früher dagewesen, als die

ganze Schöpfung, er machte gleichsam den Anfang aller Wesen und Dinge, die nach ihm von Gott in's Dasein gerufen wurden. Die Bezeichnung *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, der Erstgeborene von den Todten (v. 18.), macht den Sinn jenes *πρῶτος* unzweifelhaft, und die ausdrückliche Erklärung: *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*, und er ist vor Allem (v. 17.), kann nur auf ein Voransein der Zeit nach bezogen werden. Dieses Voransein nun bezeichnet der Apostel selbst noch näher durch folgende Ausdrücke: *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, vor Gründung der Welt (Eph. 1, 4.), *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*, nach dem Rathschlusse von Ewigkeit her (Eph. 3, 11.); denn wenn, wie es weiter heifst, Gott diesen Rathschlufs in Christo Jesu gefafst (*ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), so mufste auch dieser schon in Ewigkeit dasein*). Eine zweite in dem *πρῶτος* hier liegende Bedeutung ist jedoch nicht zu übersehen; sie bezieht sich auf den Rang des Sohnes Gottes; denn der Erste bezeichnet zugleich auch den Vorzüglichsten, und das will nach dem Zusammenhange der Apostel hier offenbar mitausdrücken. Die ganze Stelle spricht von dem über die ganze Schöpfung erhabenen Wesen Christi, und das *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (v. 18.) drückt ebenfalls nicht blofs den Vorrang der Zeit nach, sondern zugleich auch der daran erkennbaren Würde nach aus (vgl. Röm. 8, 29. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*). Dafs aber der Apostel diesen Sinn wirklich mit dem *πρῶτος* zugleich ausdrücken will, zeigt der Zusatz: „auf dafs er unter Allen, oder besser: in allen Stücken, der Erste sei" (*ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*, v. 18.). Hier hat das Verbum *πρωτεύειν*, wie Esth. 5, 11.

*) Das *ποιεῖν* hier wollen Manche für vollbringen nehmen, so dafs der Sinn wäre, Gott habe seinen in Ewigkeit gefafsten Rathschlufs in Christo Jesu hier auf Erden ausgeführt. Allein de Wette selbst gesteht, dafs das *ποιεῖν τὴν πρόθεσιν* dann nicht gut griechisch wäre, und das bestimmt vorliegende Beispiel: *συμβούλιον ποιεῖν* = einen Rath halten, nicht ausführen (Marc. 3, 6.), spricht laut für unsere Erklärung.

in d. LXX. 2 Macc. 6, 18. Joseph. Antiq. IX, 8, 3., offenbar die Bedeutung von Rang, Herrschaft, Vorsteherschaft. Den Vorrang aber vor der ganzen Schöpfung drückt der Apostel noch deutlicher durch die zweite Hälfte des Wortes *πρωτότοκος* aus, indem er so die Art der Entstehung oder des Ursprungs des Sohnes Gottes als durchaus verschieden von dem Ursprunge der ganzen Welt bezeichnet. Die letztere nennt er *κτίσις* und gebraucht von ihrer Entstehung zwei Mal das Wort *κτίζεσθαι* (v. 16.). Ihr Ursprung kann schon defshalb nicht derselbe mit dem des Sohnes Gottes sein, weil sie durch ihn (*ἐν αὐτῷ* und *δι' αὐτοῦ*, v. 16.) geschaffen worden, also nothwendig eine andere Entstehung haben mufs, als er selbst; seine Entstehung ist nun aber durch eine Form des Verbums *τίκτειν* bezeichnet, und diefs drückt, abgesehen von jeder anthropomorphistischen Bedeutung, doch zuversichtlich ein so unmittelbares Hervorgehen aus dem Wesen Gottes selbst aus, wie von keinem Wesen oder Dinge in der Schöpfung gesagt wird oder gesagt werden kann; darum ist denn auch die *πᾶσα κτίσις* von dem *πρωτότοκος* unterschieden, ja ihm untergeordnet, als sein Werk. Diefs führt uns auf die ihm vom Apostel zugeschriebene Würde und Macht, durch die er sein Wesen näher charakterisirt. Drei Ausdrücke sind es zunächst, welche der Apostel zur Bezeichnung der über alle geschaffenen Wesen erhabenen Würde Christi wählt; er nennt ihn nämlich das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, Col. 1, 15.), er sagt, dafs in ihm wohne die ganze Fülle der Gottheit (*ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, Col. 2, 9. 1, 19.), und er erklärt, dafs in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnifs verborgen sind (*ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*, Col. 2, 3.). Wohl beziehen sich alle drei Aussagen auf die Person des Erlösers, wie er geschichtlich dasteht, d. i. wie er auf Erden in menschlicher Gestalt erschienen ist; denn das *θεὸς ἀόρατος* in der ersten Stelle weist nothwendig darauf hin, dafs das *εἰκών* eben ein sichtbares (*ὁρατός*) gewesen, und

das war es im irdischen Leben des Erlösers wirklich; auch bezieht sich das relative ὅς in dem ὅς ἐστιν εἰκών, auf den zuvor (v. 14.) erwähnten geschichtlichen Christus. Ebenso ist in der folgenden Stelle davon die Rede, daſs das πλήρωμα τῆς θεότητος geschichtlich in der Person Christi gewohnt habe, wie ja der Zusatz: σωματικῶς, ganz bestimmt auf das σῶμα Christi hier auf Erden hinweist; und endlich bezieht sich auch in der dritten Stelle das relative ἐν ᾧ auf den dicht zuvor genannten Christus. Allein schlieſsen wir rückwärts, so ist ja eben darum in dem geschichtlichen Christus alle jene göttliche Herrlichkeit zur Anschauung gekommen, weil sie zuvor, d. i. ehe er in diese Welt kam, in seinem Wesen lag und in und mit diesem für alle Ewigkeit existirt; darum, und das ist wohl zu beachten, in allen drei Stellen der bedeutungsvolle Gebrauch des Präsens (ὅς ἐστιν εἰκών — ἐν αὐτῷ κατοικεῖ — ἐν ᾧ εἰσι —), da nothwendig, wenn von der geschichtlichen Persönlichkeit Christi allein die Rede sein sollte, die Präterita gebraucht sein müſsten. Nun aber giebt über das εἰκὼν τοῦ θεοῦ das folgende πλήρωμα τῆς θεότητος offenbaren Aufschluſs. Das Ebenbild Gottes besteht gerade darin, daſs die Fülle der Gottheit, d. i. die Gesammtheit der göttlichen Lebenskräfte, in Christo zur Erscheinung kam. Denn θεότης, verschieden von θεός, dem persönlichen Gott, und von θειότης, der Göttlichkeit, bezeichnet das Wesen und die Natur Gottes, die göttliche οὐσία; also die volle göttliche Natur, der Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften und Kräfte, wird hiermit Christo zugeschrieben, und gerade darum ist er auch auf Erden ein εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου gewesen. Daraus aber folgt von selbst, daſs auch die σοφία und die γνῶσις in ihm, wie in Gott, zu denken ist, und das Wort des Apostels: „in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniſs verborgen sind" (Col. 2, 3.), beruhet auf dieser Grundanschauung des in Christo zur Erscheinung gekommenen vollkommenen Ebenbildes Gottes. Selbst wenn man den Sinn jener Worte so faſst, daſs man durch Christus allein zu allen Schätzen der Weisheit und Erkenntniſs

gelangen könne, so folgt doch immer, dafs in Christo, als dem Quell aller Weisheit, diese selbst im höchsten Mafse vorhanden sein müsse; verborgen aber (ἀπόκρυφοι) werden jene Schätze genannt, weil zu ihrer Erkenntnifs ein tieferes Eindringen in das Wesen Christi, wie in den Rathschlufs Gottes, nachdem er ihn zur Erlösung der Menschen gesandt, erforderlich bleibt. Zur Erkenntnifs des Wesens Christi gehört aber zugleich die Erkenntnifs seiner Macht, d. i. der Macht, die er vor seiner Erscheinung auf Erden, als Sohn Gottes, bereits beim Vater besessen. Der Apostel bezeichnet sie als die die Welt erschaffende, erhaltende und zu ihrem letzten Zweck führende, d. i. erlösende. Achten wir auf die vom Apostel gebrauchten Worte: „In ihm ist Alles geschaffen, Alles ist durch ihn geschaffen" (ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, Col. 1, 16.): so bezeichnet das ἐν hier zugleich die Bedingung, das διά aber das Werkzeug zur Schöpfung; der Sohn Gottes war nämlich Beides; in ihm, als dem πρωτότοκος, ruhete die göttliche Macht zur Hervorbringung des ganzen Weltalls; durch ihn, als das Werkzeug, ward sie daher auch wirklich vollbracht. Es ist aber die ganze Welt, die durch ihn geschaffen worden; denn der Apostel sagt: „Alles im Himmel und auf Erden (τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), das Sichtbare und das Unsichtbare" (τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα), und gerade diefs Letztere, die unsichtbare Geisterwelt, bezeichnet er näher noch durch den Zusatz: „seien es Throne oder Herrschaften oder Obrigkeiten oder Gewalten" (εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι); denn diese ganze Stufenfolge der höheren Geisterwelt führt Paulus ausdrücklich mit Rücksicht auf die Engel- und Geisterlehre der Colossischen Irrlehrer an, um den Colossern zu zeigen, wie die ganze Engelwelt in allen ihren Abstufungen Christo unterthan sei, da sie durch ihn erst in's Dasein gerufen worden. Über sie herrscht er daher auch wieder nach seiner Rückkehr zum Vater; denn er sagt, dafs Gott ihn von den Todten auferweckt und zu seiner Rechten gesetzt hat im Himmel, hoch über alle Obrig-

keit und Gewalt und Macht und Herrschaft und über jeglichen Namen, der genannt werden mag, nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen (*ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*) (Eph. 1, 20—21.). Daſs aber Gott selbst es sei, der alles dieſs durch seinen Sohn, als das Mittel und Werkzeug dazu, in's Dasein gerufen habe, drückt er noch besonders durch die Worte aus: „Gott, der Alles geschaffen hat durch Jesum Christum" (*ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Eph. 3, 9.). Mit dieser Idee der Schöpfung durch Christus verbindet sich nun auch die der Erhaltung des Weltalls durch ihn. In ihm, als in seinem Grunde, hat das ganze Weltall seinen Halt, seinen Fortbestand; denn das sagen die Worte: „und Alles bestehet in ihm" (*καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*, Col. 1, 17.). Diese erhaltende Macht Christi ist aber zugleich auch eine rettende und erlösende, und zwar für die ganze Welt, die sichtbare, wie die unsichtbare. Darauf weist zunächst die kurze Hindeutung hin: „Alles ist durch ihn und für ihn (*εἰς αὐτόν*) geschaffen" (Col. 1, 16.), d. i. Alles ist auf ihn hingerichtet (*εἰς*), was geschaffen ist durch ihn, und zwar darum, weil es Gott gefiel, „durch ihn Alles zu versöhnen mit sich (*εἰς αὐτόν*, oder, liest man *εἰς αὐτόν*, zu ihm, d. i. Christo, hin, wie v. 16.), Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn, sei es, was auf Erden, sei es, was im Himmel ist" (*εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Col. 1, 20.). Hiernach sind nicht bloſs die Menschen auf Erden, sondern auch die Geister des Himmels mitumfaſst in der erlösenden Thätigkeit Christi; auch die unsichtbaren Geister haben Antheil an dem Erlösungstode Christi; darum sind auch sie *εἰς αὐτόν* geschaffen, wie die Menschenwelt; denn der Plan Gottes bei der Sendung seines Sohnes war, „Alles wieder zusammenzufassen in Christo (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*), sowohl was im Himmel, als was auf Er-

dem ist" (τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, Eph, 1, 10.).

Aus diesen Stellen erhellt aber auch zugleich, wie bei der höchsten, göttlichen Erhabenheit, die der Apostel Christo vor seiner Menschwerdung zuschreibt, er ihn dennoch Gott selbst entschieden unterordnet und hierin der Lehre des Johannes, ja des Herrn selbst durchaus treu bleibt. Gott gefiel es, in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnen zu lassen (Col. 1, 19.); Gottes Werkzeug war er, durch welches Alles geschaffen worden (Eph. 3, 9.); Gott beschlofs, durch ihn Alles zu versöhnen mit sich (Col. 1, 20.); Gottes Wille war es, Alles wieder zusammenzufassen in ihm (Eph. 1, 10.); Gott hat uns erwählt in ihm vor Gründung der Welt (Eph. 1, 4.); Gott hat von Ewigkeit her den Rathschlufs gefafst in ihm (Eph. 3, 11.). Diefs, sowie die Abkunft und die Sendung von Gott, bezieht sich unstreitig auf eine Unterordnung unter Gott vor seiner Erscheinung auf Erden, so dafs die gewöhnliche Ansicht, er sei nur seiner Menschheit nach Gott untergeordnet, hier ebenso wenig, wie in den Äufserungen Christi selbst, begründet erscheint. Ward aber Christus vom Apostel schon in seiner Präexistenz Gott untergeordnet gedacht, so in seinem irdischen Leben und nach seiner Erhebung zum Vater nicht weniger. Gott, heifst es, hat uns begnadigt in dem Geliebten (Eph. 1, 6.); Gott hat die Macht seiner Kraft wirksam erwiesen in Christo Jesu (Eph. 1, 19—20.); der Gott unseres Herrn Jesu Christi verleihe euch den Geist der Weisheit und der Offenbarung (Eph. 1, 17.). Und von seiner Erhebung heifst es: „Gott hat ihn zu seiner Rechten gesetzt im Himmel" (Eph. 1, 20.); „Gott hat Alles unter seine Füfse unterworfen und ihn gesetzt über Alles zum Haupt der Gemeinde" (Eph. 1, 22.)*).

*) Vergl. Lutz, Bibl. Dogm. S. 344—347. Vortrefflich ist, was derselbe hier für die Unterordnung Christi unter den Vater beim Paulus und Johannes, sowie überhaupt gegen die Athanasianische

Diese Unterordnung unter Gott, die auch Philo von seinem Logos festhält, sowie die von der göttlichen Natur Christi gebrauchten Ausdrücke, die gerade ebenso beim Philo vom Logos vorkommen, zeigen zu deutlich, welche Idee vom Apostel zur Darstellung der Hoheit Christi benutzt ist, um die Augen dagegen verschliefsen zu können. Die Worte: *εἰκὼν θεοῦ*, *πρωτότοκος θεοῦ υἱός*, finden sich gerade so beim Philo vom Logos; ja er bezeichnet ihn ferner als *σκιὰ θεοῦ*, als *πρεσβύτατος θεοῦ υἱός*, als *πρωτόγονος*, ja selbst als *θεός*, nämlich als *ἕτερος* und *δεύτερος θεός*; er nennt ihn daher ewig (*ἀΐδιος*), älter, als alles Entstandene (*πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων*), weder ungeboren wie Gott, noch geboren wie die Menschen (*οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς*); durch ihn ist die ganze Welt geschaffen (*δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο*); er ist das Werkzeug, durch welches Gott die Welt schuf (*ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει — ὄργανον, δι᾽ οὗ κατεσκευάσθη*); er steht über der ganzen Welt (*ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου*); er ist Regierer des Weltalls (*κυβερνήτης τοῦ παντός*), Vermittler zwischen Gott und Menschen und Fürbitter für diese (*αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεί, παράκλητος πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίας ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν*) (s. die Citate aus Philo zu §. 156. in de Wette's biblisch. Dogmatik und Philo, Thl. I. S. 121. 145. 653. und Thl. II. S. 225. Ausg. v. Mangey, bei Wahl u. d. W. *λόγος*, S. 296. Col. 2.). Hiernach ist es wohl kaum zweifelhaft, dafs der Apostel die Philonische Logoslehre benutzte, um die göttliche Hoheit Christi seinen Lesern klar und einleuchtend zu machen. Wo und wie er selbst damit bekannt geworden, ist freilich nicht nachzuweisen; allein, geschah es in Ephe-

Homousie sagt. Gegen die von ihm angeführten, trefflich zusammengestellten und auf klarer, biblischer Lehre beruhenden Gründe möchte nicht leicht ein unbefangenes Gemüth sich verschliefsen können.

sus, wo auch Johannes bei Abfassung seines Evangeliums die Logosidee benutzte, so erklärt sich um so mehr, weſshalb Paulus gerade in diesen Briefen, die nach Kleinasien gingen, und zwar nach Orten, wo die Logosidee unter den Gebildeten nicht unbekannt war, davon Gebrauch machte. Daſs er indeſs nicht ohne Weiteres Alles benutzte, was Philo von seinem Logos sagt, sondern nur gerade das, was ihm angemessen schien, um die göttliche Natur Christi seinen Lesern zur Anschauung zu bringen, zeigt ein Mal, daſs er keineswegs, wie Philo den Logos, Christum den Erzengel, ἀρχάγγελον, nennt (*Quis rer. divin. haer.* p. 509.); denn eine solche Idee hätte der Engel- und Geisterlehre jener Colossischen Irrlehrer nur Vorschub geleistet, und es kam ihm doch gerade darauf an, die Erhabenheit Christi über die ganze Engel- und Geisterwelt darzuthun; sodann aber vermeidet er es auch, jedenfalls, weil es ihm unpassend schien, Christum als θεόν oder δεύτερον θεόν zu bezeichnen (s. oben), sowie er auch nichts davon erwähnt, was Philo von dem Logos als Weltschöpfer lehrt, daſs nämlich dieser, auf die Urbilder des Vaters hinschauend, die Gestalten dieser irdischen Welt danach gebildet habe (*καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη, De confus. ling.* p. 329.). Benutzte also hiernach der Apostel die Philonische Logosidee frei, so entsteht nun die Frage: Wie ist hierbei das Verhältniſs zwischen ihm und Johannes, der sie gleichfalls benutzte? Eine Vergleichung Beider führt zu folgendem Resultate: 1) Johannes nimmt den Namen *λόγος* selbst auf, während Paulus nur einzelne Bezeichnungen desselben auf Christum anwendet (*εἰκών, πρωτότοκος*). 2) Beide zeigen mit Hülfe dieser Idee die unmittelbare Abkunft Christi von Gott (*μονογενής, πρωτότοκος*) und seine Präexistenz vor Schöpfung der Welt. 3) Beide erweisen damit die Weltschöpfung selbst durch Christus; doch hebt Paulus dabei ausdrücklich noch die unsichtbare, die Geisterwelt hervor. 4) Während Paulus daraus vor Allem die Erhabenheit Christi über die ganze, vorzüglich die Geisterwelt folgert, geht Johannes tiefer auf die Natur des Logos, als der Quelle alles

Lichtes und Lebens (φῶς, ζωή) ein; Beide jedoch folgern daraus gleichmäfsig die göttliche Macht und Erkenntnifs Christi. 5) Während Johannes den Logos selbst θεός nennt, hat Paulus für dieselbe Idee das πλήρωμα τῆς θεότητος; jener ward Fleisch, dieses wohnte in Christo leibhaftig. 6) Während Johannes nur die Schöpfung der Welt durch den Logos lehrt, fügt Paulus auch die Erhaltung hinzu. 7) Während Johannes das Erlösungswerk, zu dem der Logos Fleisch geworden, nur auf die Menschenwelt bezieht, dehnt es Paulus auch auf die Geisterwelt aus. — Hieraus ergiebt sich, dafs Johannes zwar tiefer und inniger das Wesen Christi erfafst, Paulus dagegen es allumfassender und gewaltiger schildert. Seine Bestimmungen von der göttlichen Natur in Christo tragen das Gepräge seines eigenen gewaltigen Geistes, der in Christo nicht blofs das Göttliche, sondern auch die allumfassende und selbst die Geisterwelt mit einschliefsende Macht und Wirksamkeit desselben zu denken und zu fassen fähig war. Durch ihn ist daher die Vorstellung von der göttlichen Natur Christi offenbar noch deutlicher und bestimmter ausgeprägt*).

*) Lutz äufsert sich in seiner bibl. Dogmatik (S. 347 ff.) über die Benutzung jener theologischen Zeitideen, welche aufserhalb des Christenthums, ja aufserhalb der Bibel selbst entstanden seien, da sich im A. T. nur Anknüpfungspunkte für dieselben fänden, sehr treffend also: „Die Benutzung und Verbindung dieser Ideen mit dem Inhalte des christlichen Glaubens ist bei Beiden (Johannes und Paulus) eine freie und blofs der Vermittlung dieses Glaubensinhaltes dienende, nicht ein speculatives Interesse an und für sich verfolgende. Defshalb ist die richtige Schätzung dieser Theorie die, dafs man sie einerseits nicht dem Glaubensinhalte selbst gleich setze und mit demselben identificire, andererseits anerkenne, dafs dieselbe doch das Wesentliche des Glaubens an Christum darzustellen bestimmt war, nämlich die vollendete Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in dem Einen Individuum Jesus. Man hüte sich defshalb wegen ihrer engen Beziehung und Absicht hierauf, sie blofs als wie eine beliebig aus den Zeitvorstellungen gewählte Erweiterung der Lehre anzusehen, nein, sie ist ein nothwendig gewordener Vermittlungsausdruck für den Glaubensinhalt selbst. Nur die christliche Wissenschaft vermag Beides zu trennen und doch zugleich ihre innige Verbindung zu würdigen und einzusehen."

Dasselbe ist der Fall da, wo er jetzt von der Sendung, wie von der Rückkehr Christi zum Vater, spricht. „Er stieg herab," heifst es, „in die niedern Räume der Erde" (*κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*, Eph. 4, 9.), und zwar nach dem von Ewigkeit her gefafsten Rathschlusse Gottes (*κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*, Ephes. 3, 11.). Gerade diese Idee, die zuerst 1 Cor. 2, 7., dann Röm. 16, 25. und darauf Act. 20, 27. vorkommt, findet sich hier noch bestimmter ausgeprägt. Sie hängt auf's Innigste mit der Vorstellung von der Präexistenz Christi zusammen. Je bestimmter und klarer diese jetzt hervortritt, desto häufiger und entschiedener weist der Apostel auch auf jenes von Ewigkeit her verborgene Geheimnifs Gottes hin (*τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*), das jetzt seinen Heiligen geoffenbaret worden (*νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*, Col. 1, 26.). Es ist das Geheimnifs seines Willens (*τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ*), und zwar nach seinem Wohlgefallen, das er sich vorgenommen (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*, Eph. 1, 9.), welches in vorigen Zeiten den Menschenkindern nicht kund geworden (*ὃ ἐν ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων*, Eph. 3, 5.). Der Inhalt dieses Geheimnisses ist der Rathschlufs, seinen Sohn zur Erlösung der Welt zu senden. Daher heifst es, dafs er ihn in **Christo Jesu** gefafst (*ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, Eph. 3, 11.), und das Geheimnifs selbst wird das Geheimnifs Gottes, des Vaters, und **Christi** genannt (*τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ*, Col. 2, 2.), auch blofs das Geheimnifs **Christi** (*τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ*, Eph. 3, 4.). Es bildet den Inhalt der evangelischen Predigt, und der Apostel bezeichnet es kurz mit den Worten: „welches ist Christus unter euch, die Hoffnung der Herrlichkeit" (*ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*, Col. 1, 27.). Nach demselben hat Gott die zur Erlösung durch Christum Berufenen erwählt in ihm vor Gründung der Welt (*καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*

πρὸ καταβολῆς κόσμου, Eph. 1, 4.), hat sie zuvor bestimmt zur Kindschaft durch Jesum Christum für sich, nach dem Wohlgefallen seines Willens (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 5.); denn in ihm, d. i. Christo, sind sie erkoren worden, vorherbestimmt nach dem Beschlusse defs, der Alles wirket nach dem Rathe seines Willens (ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 11.). Auch die Heiden sind danach Miterben und Miteinverleibte und Mitgenossen seiner Verheifsung in Christo (εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ, Eph. 3, 6.), und Gott hat seinen Heiligen nun geoffenbaret, von welcher überschwänglichen Herrlichkeit diefs Geheimnifs unter den Heiden sei (τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Col. 1, 27.). Nach der Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten, d. i. als die bestimmte Zeit erfüllt worden (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Hier ist εἰς = in Hinsicht, in Beziehung auf. Eph. 1, 10.), hat Gott jenen Rathschlufs ausgeführt und nun durch Offenbarung auch dem Paulus das Geheimnifs bekannt gemacht (ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισέ μοι τὸ μυστήριον, Eph. 3, 3.); denn es ist nun seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbaret worden (ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, Eph. 3, 5.). Indem der Apostel diese Idee hier so ausführlich und wiederholt vorträgt, hat er allerdings zunächst seine Leser im Auge, die auf geheimnifsvolle Weisheit gerade besondern Werth legten und darum leicht einer geheimnifsvollen Geisterlehre sich zuzuwenden Gefahr liefen; allein man sieht bei unbefangenem Sinn doch auch zugleich, wie diese Idee jetzt tiefe Wurzel gefafst in des Apostels eigenem Herzen, und wie sie in inniger Verbindung steht mit der Erkenntnifs Christi, als des vor Grün-

dung der Welt bei Gott existirenden *πρωτότοκος* und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*.

Diese Vorstellung äufsert nun ihren unverkennbaren Einflufs auch auf die Herrlichkeit Christi, die der Apostel demselben nach seiner Rückkehr zum Vater jetzt zuschreibt. Nicht blofs, dafs er ihn auch jetzt als zur rechten Hand Gottes sitzend (*ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος*, Col. 3, 1. Eph. 1, 20.) darstellt, sondern er sagt ausführlicher, dafs er emporgestiegen über alle Himmel, auf dafs er Alles erfüllete (*αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*, Eph. 4, 10.), dafs er der sei, der Alles in Allem erfülle (*ὁ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος*, Eph. 1, 23.), dafs er das Haupt aller Macht und Gewalt sei (*ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, Col. 2, 10.). Als Solcher, der in allen Stücken der Erste sei (*ἐν πᾶσιν πρωτεύων*, Col. 1, 18.), steht er da als Haupt seines Leibes, d. i. der Gemeinde (*ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*, Col. 1, 18. Eph. 1, 22.); er nährt und pflegt sie (*ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν*, sc. *τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, καθὼς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν*, Eph. 5, 29.); nach dem Mafse der Gabe, die er giebt, wird einem Jeglichen Gnade verliehen (*ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*, Eph. 4, 7., vgl. v. 8.); er ist es, der in Paulus mächtig wirkt (*ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει*, Col. 1, 29.); in ihm und in der Macht seiner Kraft sollen die Christen erstarken (*ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, Eph. 6, 10.); in ihm hat Paulus selbst grofse Zuversicht (*πολλὴν ἐν Χριστῷ παῤῥησίαν ἔχων*, Philem. v. 8.); er ist das Leben der Seinen (*ὁ Χριστὸς — ἡ ζωὴ ἡμῶν*, Col. 3, 4.). Da er der Herr im Himmel ist (*κύριος ἐν οὐρανοῖς*, Col. 4, 1. Eph. 6, 9.), von dem Alle die Vergeltung des Erbes empfangen werden (*ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας*, Col. 3, 24.), und bei dem als Richter kein Ansehen der Person ist (*καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ*, Eph.

6, 9.); denn, was ein Jeglicher Gutes gethan, heifst es, das wird er vergolten empfangen vom Herrn (ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ τοῦ κυρίου, Eph. 6, 8.) —: so sollen Alle auch aus Furcht vor dem Herrn (φοβούμενοι τὸν κύριον, Col. 3, 22.), aus Furcht vor Christo (ἐν φόβῳ Χριστοῦ, Eph. 5, 21.), einander unterthan sein, und die Sclaven mit Furcht und Zittern (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) ihren Herren gehorchen, wie Christo (ὡς τῷ Χριστῷ, Eph. 6, 5.), als dem Herrn dienend, nicht Menschen (δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, Col. 3, 23.). Hieraus erhellt, dafs der Apostel auch hier sich den Erlöser entschieden als den Richter im Himmel denkt, vor dem mit dem Tode Alle erscheinen werden, um die Vergeltung ihrer Thaten zu empfangen; wefshalb er für die Christen den Todestag auch den Tag der Erlösung (ἡμέραν ἀπολυτρώσεως, Eph. 4, 30.) nennt. Die Erwartung einer Wiederkunft Christi tritt hier ganz zurück, sie wird in diesen Briefen gar nicht mehr erwähnt; denn die einzige Stelle, die man darauf deuten könnte (Col. 3, 4.), enthält weder den früheren Ausdruck παρουσία, noch bezeichnet das hier gebrauchte φανεροῦσθαι, welches gleichmäfsig dabei auch von den Christen gesagt wird, nothwendig ein Herabkommen vom Himmel, sondern kann sehr wohl auch auf die herrliche Erscheinung Christi in jenem Leben bezogen werden (s. Unsterblichkeitslehre, S. 143.). Dafs aber der Apostel hier wirklich nur ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode im Auge hat und an ein κοιμᾶσθαι bis zur einstigen Auferstehung aus der Erde nicht denkt, setzen Stellen wie Col. 1, 5. 3, 1. 4. 24. Eph. 1, 3. 18. 2, 5. 19. 4, 30. Philem. v. 15. aufser Zweifel.

Hiernach nun ist folgender Fortschritt in der Auffassung und Darstellung der göttlichen Natur Christi beim Apostel jetzt unverkennbar. **Der Sohn Gottes ist vor der ganzen Schöpfung unmittelbar aus Gottes Wesen hervorgegangen; die Gesammtheit aller göttlichen Eigenschaften war in ihm; Weltschöpfung, Welterhaltung und Welterlösung sind sein Werk. Von Ewigkeit her hatte Gott die letztere in ihm beschlos-**

sem; **sie ist geschehen für die ganze Menschen-, wie für die Geisterwelt,** und zwar durch Christi Tod am Kreuze. Nach seiner Rückkehr zu Gott ist er daher nicht blofs Herr und Richter über Alle, sondern er **erfüllt Alles in Allem, und von ihm, als Haupt der Gemeinde, kommt jegliche Kraft und jegliche Gabe zum wahrhaftigen, ewigen Leben.** Hierbei ist nun allerdings nicht zu verschweigen, dafs der Apostel über die Offenbarung, welche der Erlöser selbst von seiner göttlichen Natur giebt, in einzelnen Ausdrücken und Bezeichnungen noch hinauszugehen scheint; allein ein Mal widerspricht nichts in des Erlösers Worten dieser apostolischen Anschauungs- und Ausdrucksweise, sodann aber hatte Christus seinen Jüngern selbst erklärt: „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen" (Joh. 16, 12.), wobei er sie ausdrücklich auf die Wirkung seines Geistes verweist, der sie in alle Wahrheit leiten werde (v. 13.). Dafs diefs aber auch beim Apostel Paulus geschehen, zeigt der ganze Gang der Entwickelung, den seine christliche Erkenntnifs genommen.

Wenden wir uns hierauf jetzt zum **Philipperbriefe,** der ebenfalls in Rom, jedoch erst gegen Ende seiner ersten Gefangenschaft, vom Apostel geschrieben ist, so finden wir hier dieselbe Idee von der göttlichen Natur Christi ausgesprochen, jedoch noch schärfer und kräftiger. Der Apostel gebraucht hier noch bestimmter den Namen Gottes selbst, um das Wesen Christi zu bezeichnen; denn er nennt ihn *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* und spricht in Bezug auf ihn das bedeutungsvolle *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* (Phil. 2, 6.). Es ist diefs die bekannte, vielfach gedeutete, aber immer noch nicht ohne Widerspruch und mit allgemeiner Zustimmung erklärte Stelle *). Versuchen wir hier kurz und einfach aus der Be-

*) Wenn Dr. Baur gerade in dieser Stelle (c. 2, 6—10.) einen Hauptbeweis findet, dafs der Philipperbrief unächt und erst in der nachapostolischen Zeit entstanden sei, indem jene Stelle gnostische, nämlich Valentinianische, Vorstellungen enthalte (vgl. Dr. Baur: „Paulus, der Apostel Jesu Christi." Stuttgart,

deutung der Worte und dem Zusammenhange den Sinn der apostolischen Äufserung zu fassen! Der Apostel spricht hier von dem Zustande oder Wesen Christi vor seiner Erscheinung auf Erden; denn von letzterer spricht er erst von v. 7. an, wo er von der Annahme der Knechtsgestalt u. s. w. redet. Ist diefs aber gewifs, so dachte er sich den Erlöser in seiner Präexistenz als ὑπάρχων, d. i. existirend, in der Daseinsform Gottes selbst, ἐν μορφῇ θεοῦ. Damit ist nach unserer Überzeugung mehr gesagt, als mit dem früheren εἰκὼν τοῦ θεοῦ; denn diefs letztere trug er auch auf Erden noch an sich (s. oben), jenes erstere aber hatte er bei seiner Menschwerdung abgelegt (ἑαυτὸν ἐκένωσε, v. 7.). Auch bezeichnet man mit dem εἰκών in der eigentlichen Bedeutung mehr die Ähnlichkeit eines Theils des Körpers, namentlich der Gesichtszüge, während mit der μορφή die ganze Gestalt des Körpers gemeint ist. Nun aber läfst sich bei μορφὴ θεοῦ gar nicht an etwas Äufserliches denken; denn Gott ist ein Geist; daher mufs der Apostel bei jenem Ausdruck das geistige Wesen Gottes, und zwar wie, d. i. in welcher Daseinsform, es von Ewigkeit her existirt hat, im Auge gehabt haben; er wählt aber den der menschlichen Fassungsweise angemessenen Ausdruck μορφή, weil er so zugleich einen passenden Gegensatz mit der v. 7. folgenden μορφὴ δούλου bildet. War Christus nun aber ἐν μορφῇ θεοῦ, so war er in einer Existenzform, die der göttlichen gleichkam, und daher kann ich das Folgende: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, nicht als etwas Neues, von Christo nicht Besessenes ansehen, das er nicht habe an sich reifsen wollen; im Gegentheil sehe ich darin eine Erläuterung des vorangehenden

1845. S. 458—475., und seine und Zeller's Theolog. Jahrbücher. Jahrg. 1849. S. 501—532.): so hat seine Beweisführung, die zuletzt eine wahre Abquälerei und Verläugnung aller gesunden Exegese wird, bereits ihre mehr als hinreichende Widerlegung gefunden in Lünemann: *Pauli ad Philippenses epistola. Contra Baurium defendit. Gotting.* 1847, und in Brückner: *Epistola ad Philippenses Paulo auctori vindicata contra Baurium. Lips.* 1848; auch im theolog. Literaturblatt zur Darmstädter Kirchenzeitung. Jahrg. 1850. No. 16. und 149—151.

ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων *); denn der Zusammenhang verlangt diesen Gedanken: Obgleich er in göttlicher Gestalt war, so hielt er doch nicht prahlerisch diese Gleichheit mit Gott wie eine Beute fest, sondern im Gegentheil er entäufserte sich u. s. w. Gerade die Demuth und Selbstverläugnung, die auch die eigenen, wirklichen Vorzüge nicht hervortreten, sondern das eigene Selbst ganz zurücktreten läfst und selbst begründete Ansprüche um Anderer willen nicht geltend macht, sondern zu opfern bereit ist, wird hier vom Apostel seinen Lesern in dem erhabenen Beispiele Christi als Vorbild vor Augen gehalten. Das *ἀλλά* aber, womit v. 7. beginnt, weist auf etwas zurück, was Christus eben nicht gethan, obgleich er es rechtlich hätte thun können. Das Ansichreifsen der Gottgleichheit aber, wenn er sie nicht wirklich gehabt, wäre immer etwas Unrechtes gewesen. Der Apostel will aber hier nicht das sagen, dafs Christus nicht das Unrechte gethan, sondern dafs er mehr noch, nämlich das rechtlich ihm Zustehende nicht ein Mal gethan habe, sondern sich selbst erniedrigte u. s. w. Eben darin ist ja Christus unser höchstes Vorbild, dafs er auch von dem ihm Zustehenden um unseretwillen nicht Gebrauch gemacht, sondern es zu opfern bereit war. Danach nun fasse ich die Worte so: „Der, obgleich er in Gottes Gestalt war, die Gottgleichheit dennoch nicht als eine Beute ansah, d. i. als etwas wie eine Beute Festzuhaltendes und zu Zeigendes. Wohl ist *ἁρπαγμός* eigentlich der *actus rapiendi*, allein nach der gewöhnlichen Metonymie ist hier die Handlung des Raubens für die Sache oder den Gegenstand des Raubes gesetzt, wie wir ja

*) Bezeichnet *μορφή* nämlich die in der Natur und dem Wesen beruhende Art zu erscheinen und sich darzustellen, so bezeichnet *θεοῦ* offenbar diese Art und somit das Wesen selbst näher, und da die *μορφὴ θεοῦ* der *μορφὴ δούλου* entgegengesetzt ist, so ist bei ersterer vorzugsweise an die Herrschergestalt Christi zu denken. Dafür nun, dafs *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* dem Sinne nach wirklich dasselbe ist, was *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* ausdrückt, möchte grammatisch auch noch der davorstehende Artikel sprechen: das Gottgleichsein, nämlich, wie es eben mit den Worten: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, bezeichnet war.

auch das Wort **Raub** geradezu für **Beute** setzen*). Die beiden von de Wette citirten Beispiele, *χαρὰν ἡγεῖσθαι* (Jac. 1, 2.) und *σωτηρίαν ἡγεῖσθαι* (2 Petr. 3, 15.), sprechen gerade für die hier gebrauchte Bedeutung des *ἡγεῖσθαι*, nämlich für etwas ansehen oder halten; ja mehr noch, gerade diese Beispiele und ebenso die folgenden: *ζημίαν ἡγεῖσθαι* (Phil. 3, 7.), *ἡδονὴν ἡγεῖσθαι* (2 Petr. 2, 13.), *βραδυτῆτα ἡγεῖσθαι* (2 Petr. 3, 9.), *κοινὸν ἡγεῖσθαι* (Hebr. 10, 29.), *μείζονα πλοῦτον ἡγεῖσθαι* (Hebr. 11, 26.), zeigen deutlich, dafs sich das *ἡγεῖσθαι* immer auf eine wirklich vorhandene, dem Subjecte thatsächlich vorliegende, nicht erst von ihm zu erreichende Sache bezieht, was doch aber hier der Fall sein müfste, wenn man das *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι* auf etwas beziehen wollte, was nicht wirklich vorhanden war, was Christus erst hätte erreichen sollen. Das *εἶναι ἴσα θεῷ* war also nicht etwas erst zu Erreichendes, sondern in Christo wirklich Vorhandenes, das er nicht für einen *ἁρπαγμόν* ansah. Das Eine nur könnte noch Bedenken erregen, ob nämlich die nach unserer Meinung hier in dem *ἁρπαγμός* zugleich liegende Bedeutung des Festhaltens und Zeigens nicht erst von uns in das Wort hineingetragen sei. Gegen diefs Bedenken aber

*) S. die Recension über Meyer's Commentar zu dem Philipperbriefe von **Wilibald Grimm** im theologischen Literaturblatt zur Darmstädter Kirchenzeitung. 1850. No. 16. S. 184.) Danach werden auch andere, eigentlich eine **Handlung** bezeichnende Substantivformen für den **Gegenstand** oder das **Resultat** der Handlung gebraucht, z. B *κρίσις, παράδοσις*. Ebenso bezeichnen die Substantiva verbalia auf *μός* keineswegs immer eine **Handlung** und haben **active** Bedeutung, z. B. *λαχμός*, das durch's Loos Empfangene, das Schicksal; *πλοχμός*, das Haargeflecht; *χρησμός = τὸ χρησθέν*, der Orakelspruch; *δασμός*, die Abgabe, die Steuer; *θεσμός*, das Gesetz, die Satzung; *ἑσμός*, das Herausgelassene, der Schwarm; *ἀθροισμός*, die Versammlung, der Haufe; *ἀγμός*, der Bruch, ein jäher Absturz; *συλλογισμός*, der Schlufs. Hiernach also kann das ohnehin nur in einer einzigen Profanstelle aufbehaltene *ἁρπαγμός* eben auch den **Gegenstand** oder das **Resultat** der Handlung bezeichnen und ist nicht nothwendig im Sinne des Partic. fut. pass. zu fassen.

spricht vor Allem die Ansicht und Sitte des Alterthums, wonach etwas, das wirklich Beute war, auch als solche nicht blofs festgehalten, sondern gezeigt, ja in Rom sogar im Schaugepränge öffentlich aufgeführt ward. Irren wir uns daher in dieser unserer Auffassung der wichtigen Stelle nicht, so ist ein Fortschritt in der Bezeichnung der göttlichen Hoheit Christi auch hier unverkennbar. Das frühere *πλήρωμα τῆς θεότητος* in Christo ist durch das *εἶναι ἴσα θεῷ* noch näher und bestimmter aufgefafst, ja es ist diefs Letztere die aus dem Erstern folgende, nothwendige Consequenz. Dafs aber wirklich jener Ausdruck ein Gottgleichsein bezeichnet, geht aus dem adverbial gebrauchten Plural *ἴσα* hervor, der, mit *εἶναι* verbunden, die Art des Daseins oder Zustandes ausdrückt. Danach wird die Art, in welcher Christus existirte, gleichgesetzt der Art, in welcher Gott selbst existirt; denn *ἴσα* drückt nicht Ähnlichkeit, sondern Gleichheit aus. Nun aber ist hierbei zugleich die Lehrweisheit des Apostels zu beachten, die es auch hier vermeidet, Christum *θεόν* zu nennen. Es mufs daher als durchaus unbiblisch bezeichnet werden, Christum, d. i. die historische Person Christi, mit dem Prädicat Gott zu bezeichnen; denn nicht der sichtbar auf Erden erschienene Christus, sondern das göttliche Wesen in ihm hatte nach des Apostels Ausspruch vor seiner Erscheinung hier eine gottgleiche Existenz. Eben von dieser nun entblöfste sich der Sohn Gottes, als er Mensch ward; denn es heifst: „Er entblöfste sich (*ἑαυτὸν ἐκένωσε*), da er die Gestalt eines Knechtes annahm (*μορφὴν δούλου λαβών*), Menschen ähnlich wurde (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) und an Ansehen wie ein Mensch erfunden ward" (*καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*) (Phil. 2, 7.). Wohl blieb er auch in seiner menschlichen Gestalt derselbe Sohn Gottes; allein die göttliche Daseinsform und ihre Herrlichkeit, wie er sie bis dahin beim Vater gehabt, also vor Allem seine Herrschergewalt, gab er auf, um hier als Mensch zu erscheinen. Dieses Aufgeben nennt der Apostel auch ein Sicherniedrigen (*ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*, v. 8.), was, wie der Zusatz ausdrückt: gehorsam geworden bis zum

Tode, und zwar zum Tode am Kreuze (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ), sich ganz besonders auch auf seine Denk- und Handlungsweise als Mensch bezieht; denn danach ordnete er sich im demüthigen Gehorsam gegen Gott als Mensch ganz dem göttlichen Willen bis zum schmerzlichsten Tode unter. „Darum" (διό), fährt der Apostel fort, „hat Gott ihn auch hoch erhöhet (ὑπερύψωσε) und ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ist, auf dafs im Namen Jesu sich jegliches Knie beuge derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jegliche Zunge bekenne, dafs Herr ist Jesus Christus, zur Ehre Gottes, des Vaters" (v. 9—11.). Achten wir bei dieser ganzen Anschauung und Darstellung des Apostels auf ein Dreifaches! 1) Das Herabkommen Christi aus der unsichtbaren Welt wird in consequenter Durchführung und Anwendung des Gedankens an seine frühere göttliche Herrlichkeit beim Vater ein Sichentblöfsen, Sicherniedrigen genannt (vgl. das frühere ἐπτώχευσε, er litt Armuth, 2 Cor. 8, 9.). 2) Die Vorstellung von der Erhöhung Christi zum Herrn und Richter über Alle wird noch durch die allgemeine Verehrung und Anerkennung desselben als des alleinigen und höchsten Herrn erweitert. Man achte hier auf das nur ein Mal im N. T. gebrauchte Compositum ὑπερυψόω, worin durch die Präposition ὑπέρ offenbar noch eine Steigerung des blofsen ὑψόω liegt. 3) Auch die höchste und allgemeinste Anerkennung und Verehrung Christi hat als letzten Zweck die Ehre des Vaters (εἰς δόξαν θεοῦ πατρός); also auch hier, bei dem Ausdrucke der höchsten Majestät Christi, wird die Überordnung des Vaters über den Sohn entschieden festgehalten.

Die Macht Christi aber, die schon früher als über Alles erhaben bezeichnet ist, wird im Philipperbriefe noch durch die stärksten Ausdrücke hervorgehoben. Denn eine Wirksamkeit (ἐνέργεια) wird Christo selbst zugeschrieben, wodurch er vermag, auch Alles sich zu unterwerfen (τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ

πάντα, Phil. 3, 21.); ja der Apostel, durch eigene innere Erfahrung überzeugt, spricht jetzt mit Zuversicht: „**Alles** vermag ich durch den, der mich stärket, Christum" (*πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ*, Phil. 4, 13.). Das *ἐν Χριστῷ*, nicht *διὰ Χριστοῦ*, drückt noch genauer aus, wie in der innigsten Gemeinschaft mit Christo dem Apostel von Christo zu Allem die Kraft komme. Denn es ist der Geist Christi, der ihm Hülfe und Kraft verleihet; daher er auch ausdrücklich der Hülfe oder Unterstützung **des Geistes Jesu Christi** erwähnt (*ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 19.). Seinen Lesern aber wünscht er, dafs sie erfüllt sein möchten mit Früchten der Gerechtigkeit, die **durch Jesum Christum** hervorgebracht werden (*πεπληρωμένοι καρπῶν δικαιοσύνης τῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 1, 11.), und sagt von sich selbst, dafs er ergriffen sei **von Christo Jesu** (*κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*, Phil. 3, 12.). Von der Hülfe des Herrn auch in seinem äufseren Lebensschicksal hat er aber jetzt um so mehr die festeste Überzeugung, als der Macht Christi Alles unterthan ist. Daher spricht er auch in Bezug auf seine Freilassung in Rom: „Ich vertraue aber auf den Herrn (*πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ*), dafs ich auch selbst bald kommen werde" (Phil. 2, 24., vgl. v. 19.).

Was nun die Wiederkunft Christi zum Gericht und die Todtenauferstehung dabei betrifft, so sind in unserm Briefe noch drei Stellen, die darauf hinzudeuten scheinen. Der Apostel erwähnt einer *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* (Phil. 3, 11.), spricht von einem *ἀπεκδέχεσθαι τὸν κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν* (Phil. 3, 20.) und sagt: *ὁ κύριος ἐγγύς* (Phil. 4, 5.). Hierzu könnte man noch, als dieser Erwartung entsprechend, die Erwähnung der *καταχθόνιοι* rechnen (Phil. 2, 10.), sofern damit die im Hades bis zur Auferstehung verweilenden Todten gemeint wären. Allein bei der sonst im Briefe so entschieden hervortretenden Hoffnung auf ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode bei Christo (Phil. 1, 23.), bei der Erklärung des Apostels, dafs Sterben sein Gewinn sei (v. 20.), bei der Erwähnung der *ἄνω κλῆσις*, d. i. der himm-

lischen Berufung (Phil. 3, 14.), und des *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, d. i. des Bürgerthums oder Bürgerrechtes im Himmel (Phil. 3, 20.), bei der Bezeichnung der Seligkeit endlich als eines *βραβεῖον*, d. i. Siegespreises, und seines Ringens danach als eines Laufes nach dem Ziele (*κατὰ σκοπόν*) in der Rennbahn (Phil. 3, 14.), ist es mehr als zweifelhaft, dafs der Apostel hier noch die frühere Vorstellung von einem Schlafe bis zur einstigen Auferstehung festgehalten habe. Im Gegentheil, er sieht nach dem zuletzt angeführten Bilde unmittelbar am Ende seiner irdischen Laufbahn das himmlische Ziel, jenes *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*. Ist dem aber also, so konnte er für die Todten ein Auferwecken zum Leben nicht erst am Ende der Welt bei der Wiederkunft Christi erwarten. Jene *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*, die unmittelbar vor jenem Bilde von der Rennbahn voraufgeht, kann daher in diesem Zusammenhange, zumal der Apostel sie gerade in Bezug auf sich selbst ausspricht, nur von der Auferstehung zum ewigen Leben am Ende dieses irdischen verstanden werden; denn gerade dann hoffte er bei Christo zu sein. Ebenso ist die Erwartung des Herrn vom Himmel, der unsern elenden Leib umbilden werde, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen oder verklärten Leibe (*τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, Phil. 3, 21.), recht wohl auf den Augenblick des Todes zu beziehen, wo diese Umbildung beginnt. Die Worte aber: d e r H e r r i s t n a h e, können ebenso gut auf die Nähe Christi, als des ewigen Richters, vor dem wir in der unsichtbaren Welt alle erscheinen müssen, bezogen werden, sowie denn mit den *καταχθονίοις*, d. i. denen, die unter der Erde sind, recht wohl die Todten überhaupt gemeint sein können (s. Unsterblichkeitslehre, S. 146—147. und 158.). Aber auch abgesehen hiervon, selbst wenn man in allen diesen Stellen noch die Idee der Parusie zu finden glaubt, so ist doch so viel klar, dafs der Apostel neben ihr das unmittelbare Fortleben nach dem Tode im Himmel bei Christo lehrt, und dafs er sich demnach die Versammlung der Todten zu Christo nicht mehr, wie früher (1 Thess. 4, 17. 2 Thess. 2, 1.), bis zur Parusie hinausgeschoben denkt.

Haben wir nun hiermit die Idee, die der Apostel im Philipperbriefe von Christo ausspricht, verfolgt, so zeigt sich, wie seine frühere, ebenfalls in Rom ausgesprochene Vorstellung von der göttlichen Natur im Christo nur noch weiter entwickelt, schärfer gefafst und also vervollkommnet ist. Er steht hiermit auf der höchsten Höhe seiner christlichen Anschauung und Überzeugung von der göttlichen Natur Christi; denn in den nun folgenden drei Pastoralbriefen, die viele Kritiker mit Unrecht dem Apostel ganz absprechen wollen, zeigt sich nichts wesentlich Neues in seiner Idee von der Person Christi. Der Zweck dieser Briefe machte es auch überhaupt unnöthig, von Neuem auf die Idee von der göttlichen Hoheit Christi näher einzugehen, da die beiden Empfänger derselben treue Schüler des Apostels und seine vieljährigen Gefährten und also mit des Apostels Lehre über diesen Punkt hinreichend vertraut waren. Dessenungeachtet sehen wir, wie die zuletzt entwickelte Ansicht des Paulus sich auch hier in vielen Äufserungen wiederfindet und spiegelt. Gehen wir daher jetzt auch auf sie näher ein!

Wenn der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ in den drei Pastoralbriefen ebenso wenig, wie im Philipperbriefe, sich findet, so wird daraus Niemand den Schlufs ziehen können, dafs Paulus hier weniger die göttliche Hoheit Christi anerkenne und lehre; denn er drückt sie auf andere Weise so unzweifelhaft aus, dafs hier keineswegs derselbe Fall vorliegt, wie in seinen ersten Reden und Briefen. Wie sich Paulus im Philipperbriefe über die göttliche Natur Christi ausspricht, haben wir bereits oben gesehen; dem entsprechend finden wir gleich im ersten Pastoralbriefe die berühmte Stelle: „Gott ist geoffenbaret im Fleisch, gerechtfertigt im Geiste, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgehoben in Herrlichkeit" (1 Tim. 3, 16.). Wäre nun die Lesart θεός im Anfange unzweifelhaft, so bedürfte es keines Wortes weiter; Paulus spräche dann hier mit einem einzigen Worte aus, was er in den vorangehenden Briefen wiederholt auseinandergesetzt und

gelehrt hatte. So aber steht die Sache allerdings nicht; denn wenn de Wette sagt, dafs nach dem Gewichte der äufseren Zeugen und dem Urtheile der vorzüglichsten Kritiker die Lesart ὅς statt θεός den Vorzug verdiene, so können wir ihm darin nur beistimmen; denn 1) die Lesart ὅς findet sich fast unbezweifelt in den ältesten und wichtigsten Codices, sowie alle alten Übersetzungen, mit Ausnahme der arabischen, ὅς oder ὅ lesen. 2) Erst die späteren Kirchenväter lesen θεός, während die älteren diese Stelle nirgends in ihren Streitigkeiten, z. B. gegen Arius, gegen Julian, gegen Nestorius, benutzen, um die Gottheit Christi zu erweisen. 3) Die Lesart ὅς ist unbezweifelt die schwierigere, und für sie konnte leicht θεός als Glosse in den Text aufgenommen werden, während umgekehrt nicht leicht Jemand bei θεός auf ὅς kommen konnte. 4) In einigen Codices (A. C. D.) ist die Spur der späteren Hand, welche ὅς oder ὅ in θεός verwandelt hat, unverkennbar. 5) Aus dogmatischen Gründen kann eine solche Verfälschung des Textes viel leichter erklärt werden, als die entgegengesetzte, und die von der herrschenden Kirche begünstigte Textveränderung mufste weit leichter Beifall finden, als die nur von einzelnen Irrlehrern und ihren Anhängern vertheidigte Lesart. Da nun für das Neutrum ὅ, das sich auf μυστήριον beziehen würde, weit weniger spricht, so ist von Vielen bereits ὅς ohne Weiteres in den Text aufgenommen worden. Es ist dann davor, um es zu erklären, ἐκεῖνος oder οὗτος zu ergänzen. Ähnliche Constructionen beim Paulus wären dann: Röm. 2, 23. 1 Cor. 7, 37. (vgl. Marc. 4, 25. Joh. 1, 46.). Allein trotz dieser als kritisch richtig anzuerkennenden Lesart liegt nichts desto weniger in den Worten des Apostels die früher von ihm ausgesprochene Lehre von der göttlichen Hoheit Christi; denn in dem ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, von Christus gesagt, liegt offenbar, dafs er einst nicht ἐν σαρκί und also auch nicht φανερός gewesen, und diefs weist uns nothwendig hin auf seine Präexistenz in der unsichtbaren Welt; die Worte aber: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, weisen im Gegensatz zu der σάρξ, in dem sie offenbar stehen, auf die höhere geistige Natur in Chri-

sto hin, in welcher er als Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1, 4.) und dem Unglauben gegenüber als solcher gerechtfertigt, d. i. wirklich bewährt ist; mit dem ὤφθη ἀγγέλοις wird nun entweder auf die Engel bei seiner Auferstehung (Matth. 28, 2. Joh. 20, 12.), oder auf seine bis zu seiner Menschwerdung selbst den Engeln verborgene, nun aber auch ihnen sichtbar gewordene Bestimmung und Herrlichkeit (vgl. 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10.) hingedeutet; das Eine, wie das Andere aber giebt Zeugnifs von seiner auch über die Engel erhabenen Würde. In dem ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν und ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ liegt die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses und zugleich die Allgemeinheit des Heiles in Christo; das ἀνελήφθη ἐν δόξῃ endlich bezeugt die Erhebung zu seiner über Alles erhabenen Macht und Herrlichkeit beim Vater. Wohl ist hier ἐν nicht für εἰς zu nehmen, allein er ward hoch erhoben, d. i. in den Himmel (ἀνελήφθη), damit er dort sei ἐν δόξῃ (vgl. Joh. 3, 35.; s. Winer, Exeget. Studien I. S. 49 ff.). Diese ganze Lehre nennt der Apostel bedeutungsvoll ein μυστήριον; das aber ist sie nur, wenn der, von dem er spricht, wirklich den früher verborgenen, geheimnifsvollen Rathschlufs Gottes ausgeführt hat und seiner eigenen Natur und seinem Wesen nach von Gott selbst herstammt. Dafs wir aber gerade diese Bedeutung in dem Worte sehen, dazu berechtigt die früher dargelegte Anschauung und Lehre des Apostels, und in dem ὁμολογουμένως μέγα, d. i. anerkanntermafsen oder allgemein anerkannt grofs, wie Paulus jenes Geheimnifs nennt, liegt zugleich ein Zeugnifs, dafs Alle, die jene Lehre angenommen, also alle Christen, den Glauben an die göttliche Natur Christi theilten und eben darum allgemein jenes Geheimnifs grofs fanden*). Zugleich aber ist darauf wohl zu achten, dafs Paulus hier, wo er die Haupt-

*) Es ist wohl kaum der Erwähnung werth, dafs Paulus auch sonst in den Pastoralbriefen Christum nicht θεόν nennt; denn über die Stellen (Tit. 2, 13. 1, 3. 1 Tim. 1, 1.), auf welche die Orthodoxie immer wieder zurückkommt, sich gegen alle Gründe einer richtigen und unbefangenen Auslegung verschliefsend, hat die Wissenschaft längst entschieden. Θεός ist in allen jenen

wahrheiten des Evangeliums, und zwar gerade das, was sich auf die Person Christi bezieht, zusammenfafst, nichts mehr hinzusetzt von seiner Wiederkehr und einem dann erst zu errichtenden Reiche, sondern mit dem bedeutungsvollen Worte schliefst: aufgehoben in Herrlichkeit. Seine Überzeugung, dafs Christus Richter im Himmel ist, und die Christen also nicht erst bei einer Auferstehung hier auf Erden durch ihn gerichtet werden, scheint in diesen Briefen daher noch viel klarer und bestimmter hervorzutreten; denn nicht erst bei Christi Wiederkehr soll der Tod vernichtet werden, er ist es nach seiner Überzeugung schon jetzt; denn er sagt, dafs Christus ihn vernichtet habe (καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, 2 Tim. 1, 10.), und gebraucht hier gerade dasselbe Wort, das er früher für die Vernichtung des Todes bei Christi Wiederkehr gebraucht hatte (1 Cor. 15, 26. καταργεῖται ὁ θάνατος); er spricht ferner ganz deutlich von einer ἀφθαρσία, d. i. Unsterblichkeit, die

Stellen unbedenklich der Vater, von dem Paulus überall den Sohn wohl unterscheidet (vgl. Tit. 1, 4. 3, 4—6. 1 Tim. 1, 2. 2, 5. 2 Tim. 4, 1. u. s. w.), und wenn man in jener ersten Stelle (Tit. 2, 13.): προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, die letzten Worte alle auf Christus bezieht und dafür geltend machen will, dafs μέγας als Beiwort für Gott den Vater im N. T. nicht vorkomme und als müfsig und unpassend erscheine, und dafs vor σωτῆρος der Artikel fehle und also Beides, θεοῦ und σωτῆρος, auf Christus zu beziehen sei: so ist dagegen einfach zu sagen, dafs ὁ μέγας θεός allerdings von Gott dem Vater noch ein Mal im N. T. vorkommt (Apoc. 19, 17. τὸ δεῖπνον τοῦ μεγάλου θεοῦ), und das Beiwort μέγας bei Gott im A. T. keineswegs für unpassend angesehen wird (Dan. 2, 45. 9, 4. Nehem. 9, 32. u. s. w.), der vor σωτῆρος fehlende Artikel aber nach den Beispielen 2 Thess. 1, 12. 2 Petr. 1, 1. Jud. v. 4. um so weniger auffällt, als jener Genitiv mit θεοῦ in gleicher Abhängigkeit von τῆς δόξης steht, und der Artikel schon wegen des folgenden ἡμῶν entbehrlich wird (vgl. 2 Thess. 1, 2.). Wenn aber in den folgenden beiden Stellen (Tit. 1, 3. 1 Tim. 1, 1.) θεοῦ auf Christus bezogen wird, weil dabei σωτῆρος stehe, so zeigen folgende Stellen: Tit. 2, 10. 3, 4. 1 Tim. 2, 3. 4, 10. Jud. v. 25., unwiderleglich, dafs auch Gott selbst, der Vater, σωτήρ genannt wird.

mit der *ζωή* durch das Evangelium an's Licht gebracht sei; er erwähnt des himmlischen Reiches Christi (*βασιλεία ἐπουράνιος*, 2 Tim. 4, 18.), in das ihn der Herr retten werde; er erwartet unmittelbar nach Vollendung seines Laufes, d. i. nach seinem Tode, die Krone der Gerechtigkeit (*ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*, 2 Tim. 4, 7—8.), ja er ändert geradezu den früher so oft gebrauchten Ausdruck *παρουσία τοῦ Χριστοῦ*, d. i. Ankunft oder Wiederkunft Christi, und nimmt dafür jetzt immer den ihm passender scheinenden *ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου*, d. i. die herrliche Erscheinung oder Sichtbarwerdung des Herrn, die schon mit dem Tode für uns eintritt (1 Tim. 6, 14. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 1. 8.). Allein auch wenn wirklich mit *ἐπιφάνεια* dasselbe gemeint sein sollte, wie mit *παρουσία*, wiewohl der Apostel selbst beide Wörter auch früher schon sehr wohl unterscheidet (2 Thess. 2, 8.), und wenn er also wirklich danach die Parusie noch immer festgehalten hätte: so liegt doch die Lehre des unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode jetzt in so vielen Stellen ausgesprochen vor (1 Tim. 4, 8. 6, 12. 19. Tit. 3, 7. 1, 2. 2 Tim. 1, 1. 10. 2, 10. 11. 4, 6—8. 18.), dafs danach Christus dem Paulus nothwendig auch als Richter in der Ewigkeit erscheinen mufste. Er nennt ihn unsere Hoffnung (*ἡ ἐλπὶς ἡμῶν*, 1 Tim. 1, 1.), sofern von ihm die Seligkeit jenes Lebens kommt; er stellt ihn, indem er den Timotheus beschwört, zwischen Gott und die auserwählten Engel (1 Tim. 5, 21.); er sagt von dem Schmied Alexander, der ihm viel Böses gethan: „Der Herr vergelte ihm nach seinen Werken!" (*ἀποδώῃ αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, 2 Tim. 4, 14.); er wünscht dem Onesiphorus, Barmherzigkeit beim Herrn zu finden an jenem Tage (*εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, 2 Tim. 1, 18.); er nennt den Herrn den gerechten Richter (*ὁ δίκαιος κριτής*, 2 Tim. 4, 8.) und sagt, dafs ihm, dem Herrn des himmlischen Reiches, Ehre in alle Ewigkeit sei (*ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, 2 Tim. 4, 18.). Bei der göttlichen Macht nun, die er Christo im Himmel zuschreibt, sind in diesen Briefen vor Allem die Präterita zu beachten,

in denen er von der Kraft Christi als einer bereits längst empfundenen und erfahrenen redet. Wir ersehen daraus, wie die Überzeugung von der göttlichen Natur in Christo nun schon seit Jahren in ihm feststand, und er seitdem sich gewöhnt hatte, auf ihn, den Herrn über Alles, auch Alles zurückzuführen. Denn nicht blofs beim Rückblick auf seine Bekehrung und die ihm seitdem von Christo geschenkte Kraft spricht er: „Dank weifs ich dem, der mir Kraft verliehen hat (*ἐνδυναμώσαντί με*), Christo Jesu, unserm Herrn, dafs er mich für treu geachtet, indem er mich zum Dienst bestellet hat" (*ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν*) (1 Tim. 1, 12.), und: „Darum fand ich Gnade (*ἠλεήθην*), auf dafs an mir vornehmlich Jesus Christus all' seine Langmuth bewiese" (v. 16.), sondern auch in Bezug auf seine Lebensschicksale, namentlich Verfolgungen und Leiden, spricht er: „Aus allen rettete mich der Herr" (*ἐῤῥύσατο*, 2 Tim. 3, 11.), und von seinen eben erst erlebten Gefahren sagt er: „Der Herr stand mir bei und stärkte mich" (*ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με*, 2 Tim. 4, 17.). Mit einer Zuversicht daher, die nur aus eigenster Erfahrung kommen konnte, spricht er: „Ich weifs, auf wen ich vertrauet habe (*ᾧ πεπίστευκα*), und bin überzeugt (*καὶ πέπεισμαι*), dafs er vermag (*δυνατός ἐστι*), meine Hinterlage zu bewahren auf jenen Tag" (2 Tim. 1, 12.); und am Schlufs, als er gesagt, dafs er durch des Herrn Hülfe aus des Löwen Rachen errettet worden (*ἐῤῥύσθην*, 2 Tim. 4, 17.), setzt er freudig hinzu: „Und erlösen wird mich der Herr (*καὶ ῥύσεταί με ὁ κύριος*) von jeder bösen That und mich retten (*σώσει*) in sein himmliches Reich" (v. 18.). Von der göttlichen Erkenntnifs aber, die er dem Erlöser zuschreibt, giebt das Wort, das er von ihm spricht, Zeugnifs: „Der Herr kennet die Seinen" (*ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*, 2 Tim. 2, 19., vgl. 4 Mos. 16, 5.); denn dafs er wirklich mit dem Herrn auch hier den Erlöser meint, leidet nach dem Zusammenhange gar keinen Zweifel, sowie denn auch die gleich folgenden Worte:

„Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn (oder Christi) nennet!" (*πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου* oder *Χριστοῦ*) nicht undeutlich auf die Anrufung oder Anbetung Christi hinweisen; denn von ihm oder durch ihn kommt der Geist Gottes und jegliche Erkenntnifs in das Herz. Das liegt in den Worten, dafs Gott den heiligen Geist reichlich ausgegossen habe auf uns durch Jesum Christum (*οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Tit. 3, 6.), und dafs der Herr, nämlich Christus, dem Timotheus Einsicht geben möge in allen Dingen (*δώῃ γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσι*, 2 Tim. 2, 7.). Darum denn auch am Schlusse seines letzten Briefes der Wunsch: „Der Herr Jesus Christus sei mit deinem Geiste!" (*ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τοῦ πνεύματός σου*, 2 Tim. 4, 22.)

Haben wir nun aber durch diefs Alles die Überzeugung erhalten, dafs die Vorstellung des Apostels von der Person Christi unter Leitung des göttlichen Geistes immer mehr an Erhabenheit, Klarheit und Gewifsheit zunahm, so wird nun auch ein Blick auf das Werk Christi, wie es Paulus auffafst, uns denselben Gang der Paulinischen Entwickelung und zugleich deutlicher noch das offenbaren, was der Apostel der ganzen Menschheit im Erlöser geschenkt sah.

§. 27.

Fortsetzung 1.

2) Das Werk Christi besteht dem Apostel Paulus, wie allgemein bekannt, vorzugsweise in dem Erlösungstode Christi am Kreuz und in seiner Auferstehung von den Todten. Diefs ist gleichsam das Fundament seiner ganzen dogmatischen Anschauung. Aus ihm leitet er, wie aus einem Principe, sein ganzes christlich-theologisches System ab; denn von dem Glauben an diesen Tod und von der Wirkung dieses Glaubens in den Herzen hängt bei ihm alle Gemeinschaft mit dem Erlöser, alle Theilnahme an dem durch ihn gebrachten Heile, alle christliche Tugend und Sittlichkeit ab. Wohl erwähnt auch er der Lehre Christi,

d. i. seiner **Worte** und **Wahrheit** (Col. 3, 16. 1 Tim. 6, 3. 1 Thess. 4, 15. 1 Cor. 11, 10. Eph. 4, 20—21. 2 Cor. 6, 7. Eph. 1, 13. Col. 1, 5.), sowie seines hohen **Vorbildes** in Gesinnung und Wandel (2 Cor. 5, 21. Eph. 4, 20—21. 5, 1—2. Phil. 2, 5. 6. 1 Cor. 11, 1. 1 Thess. 1, 6.); allein das Alles ist von untergeordneter Bedeutung im Vergleich zu dem **Tode** Christi. Nur wer an diesen glaubt, ist seines Heiles gewifs, und erst für den, der durch diesen Glauben vor Gott gerechtfertigt und zur Kindschaft bei Gott gekommen ist, hat Lehre und Vorbild Christi überhaupt Bedeutung. Denn der Erlöser ist dem Apostel weit mehr als blofs Offenbarer göttlicher Wahrheit und vollkommenstes Tugendmuster, er ist ihm belebende, treibende Kraft, die vom Himmel aus als Geist in den Herzen der Gläubigen wirkt und sie zu seinem Bilde verklärt (s. oben u. Lutz, S. 344.). Steht aber also der Tod Christi und der Glaube an ihn als Haupt- und Mittelpunkt der ganzen Paulinischen Dogmatik da, so frägt sich natürlich, ob Paulus von Anfang an so gelehrt und die im Galater- und Römerbriefe ausführlich dargelegte Lehre von der Rechtfertigung gleich mit seiner Bekehrung zum Christenthum in allen ihren Einzelheiten vollständig erkannt und überall ganz in derselben Weise, wie später, verkündigt habe, oder ob der Geist Gottes ihn auch hier allmählich zu immer hellerer Einsicht und Erkenntnifs der Wahrheit geführt, und also eine stufenweise Entwickelung seiner innersten Überzeugung erkennbar sei. Gerade diefs Letztere nun glauben wir auch hier aus den uns von ihm erhaltenen Nachrichten in der Apostelgeschichte und aus seinen eigenen Schriften nachweisen zu können.

a) Zunächst ist anzuerkennen, dafs gleich von Anfang seiner apostolischen Wirksamkeit an die durch Christus zu erlangende Vergebung der Sünden einen Hauptbestandtheil seiner apostolischen Predigt ausmachte. Denn darauf war er nach seiner eigenen Aussage gleich bei seiner Bekehrung in Damascus durch Ananias hingewiesen (Act. 22, 16.). Die Predigt der Bufse, um dadurch Sündenvergebung und somit Antheil an dem messianischen Heile zu erlangen, war daher nach seinem eigenen Bekenntnifs vor Agrippa der erste

Gegenstand seiner apostolischen Thätigkeit (Act. 26, 20., vgl. c. 17, 30.). Gleich auf seiner ersten Missionsreise predigt er, dafs durch Christus Sündenvergebung verkündigt werde, und in ihm jeder Glaubende Rechtfertigung finde von alle dem, wovon er im Gesetz Mose nicht vermöchte gerechtfertigt zu werden (Act. 13, 38—39.). Auf seiner zweiten Reise predigt er ferner in Corinth, dafs Christus um unserer Sünden willen (*ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) gestorben sei (1 Cor. 15, 3.), ja er erwähnt, dafs er gerade diefs bei seinem Aufenthalte in Corinth mit als das Vornehmste (*ἐν πρώτοις*) gepredigt habe, wie es ihm denn auch als solches überliefert worden (*ὃ καὶ παρέλαβον*). Auch in Galatien hatte er Christum als den Gekreuzigten vor Augen gemalt (Gal. 3, 1.) und in Ephesus den ganzen Rathschlufs Gottes, nämlich den der Erlösung durch den Tod Christi, verkündigt (Act. 20, 27.). Ja, er erklärt endlich im ersten Corintherbriefe für den Hauptgegenstand seiner Predigt überhaupt Christum den Gekreuzigten, der den Juden ein Ärgernifs, den Heiden aber eine Thorheit sei (1 Cor. 1, 23.), und sendet den Timotheus nach Corinth, um die Corinther zu erinnern an die Wege, d. i. Lehren, wie er sie in jeder Gemeinde lehre (1 Cor. 4, 17.). Das Kreuz Christi, d. i. sein Erlösungstod, war nach Gal. 5, 11. überall ein Ärgernifs (*σκάνδαλον*) für die Juden gewesen; er mufste ihn also auch überall gepredigt und hervorgehoben haben. Steht diefs nun aber auch fest, so ist nichts desto weniger ein allmähliches Fortschreiten zu immer gröfserer Bestimmtheit, Klarheit und Gründlichkeit in der Erkenntnifs und Darstellung dieser Wahrheit beim Apostel nicht zu verkennen. Darauf führen zunächst die zu den alten immer neu hinzukommenden und des Apostels fortschreitende Erkenntnifs immer deutlicher aussprechenden Bezeichnungen und Namen für das Evangelium. Je mehr nämlich die Bedeutung des Todes Jesu in des Apostels Seele hervortritt, um so bestimmtere Ausdrücke wählt er danach auch zur Bezeichnung der evangelischen Wahrheit, und es ist gewifs nicht ohne Grund, dafs diese Ausdrücke immer mehr an Schärfe, Genauigkeit und ausdrucksvoller Bedeutung zunehmen. Achten wir jetzt zuerst hierauf!

b) Die erste vom Apostel gebrauchte Bezeichnung für das Evangelium ist ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης (Act. 13, 26.), und er meint mit σωτηρία offenbar noch das ganze Heil, wie er es in dem σωτήρ Jesus (v. 23.) erkannte. Die Verkündigung dieses Heiles, das ihm Anfangs noch vor Allem in der baldigen Wiedererscheinung Jesu und der Aufrichtung des messianischen Reiches bestand, nennt er auch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Act. 13, 46.). Mit diesem Ausdruck wechselt in den Thessalonicherbriefen, wo er noch dieselbe Idee festhält, der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ κυρίου (1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1.) oder kurz ὁ λόγος (1 Thess. 1, 6.), und dafs er damit vorzugsweise noch die Wiedererscheinung Christi und den Beginn des messianischen Reiches bezeichnet, möchte unter Anderm auch aus 1 Thess. 4, 15. nicht undeutlich zu erkennen sein. Aufserdem aber gebraucht er hier als Bezeichnung der frohen Botschaft des nahen Heiles das Wort εὐαγγέλιον, und zwar mit den Zusätzen: τοῦ θεοῦ (1 Thess. 2, 2.), oder τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ oder blofs Χριστοῦ (2 Thess. 1, 8. 1 Thess. 3, 2.), oder, da er als Apostel es selbst verkündigte, ἡμῶν (2 Thess. 2, 14.). Als vollkommen wahr und zuverlässig drückt er es auch schon durch ἀλήθεια aus (2 Thess. 2, 12. 13.). Mit dem ersten Corintherbriefe beginnen dagegen schon die Bezeichnungen, die eine nähere Beziehung zu dem Tode Christi enthalten. Das μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ (1 Cor. 1, 6.) ist das Zeugnifs, das Paulus von der Person und dem Werke Christi, d. i. hier vornehmlich seinem Tode, in Corinth abgelegt hatte, und der λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Cor. 1, 18.) bezeichnet noch bestimmter diesen Inhalt der apostolischen Predigt. In den folgenden Briefen nun, in denen vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung hervortritt, heifst das Evangelium geradezu ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Cor. 5, 19.), auch τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου (Röm. 16, 25.), und da Christus hier auch bestimmt als Sohn Gottes im metaphysischen Sinne bezeichnet wird, τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (sc. θεοῦ, Röm.

1, 9.). Da aber im Galaterbriefe die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung durch Christi Tod gerade der Irrlehre von der Geltung des jüdischen Gesetzes entgegengesetzt wird, so bezeichnet ἡ ἀλήθεια (Gal. 3, 1. 5, 7.) hier vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und nach dieser jetzt so vollkommen ausgeprägten Lehre wählt Paulus nun auch den Ausdruck ὁ λόγος und τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος θεοῦ (Act. 20, 32. 24.). In den folgenden Briefen, in denen die Lehre von dem ewigen Rathschlusse Gottes, als dem von der Welt her verborgenen Geheimnifs der Erlösung, näher bezeichnet und entwickelt ist, nennt der Apostel den Kern seines Evangeliums geradezu τὸ μυστήριον (Eph. 3, 3.), τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (Eph. 6, 19.), τὸ μυστήριον und den λόγος τοῦ Χριστοῦ (Col. 4, 3. Eph. 3, 4. Col. 3, 16.). Es ist ihm diefs Geheimnifs jetzt: ὁ λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου (Col. 1, 5., vgl. Ephes. 1, 13.) und, sofern der Friede mit Gott dadurch gewonnen wird, τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης (Eph. 6, 15.); indem aber wahres, unsterbliches und seliges Leben dadurch verkündigt und erlangt wird, nennt er es auch ὁ λόγος τῆς ζωῆς (Phil. 2, 16.). In seinen letzten Briefen endlich, wo der Inhalt des Evangeliums, als schon verbreitete Lehre, mehr objectivirt wird, nennt Paulus diese häufig ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία (1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1. 2 Tim. 4, 3.), ἡ καλὴ διδασκαλία (1 Tim. 4, 6.), ἡ διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tit. 2, 10.), und auch blofs διδασκαλία (1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 7. 2 Tim. 3, 10.). Für diese Ausdrücke kommt jedoch auch vor: οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι (2 Tim. 1, 13.), auch mit dem Zusatze: οἱ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (1 Tim. 6, 3.). Der Hauptinhalt dieser Lehre ist jedoch immer, dafs Christus in die Welt gekommen, die Sünder selig zu machen, und die Gewifsheit dieses λόγος wird noch durch den Zusatz πιστός bezeichnet (1 Tim. 1, 15. Tit. 1, 9.). Da aber Gott selbst durch das, was er in Christo gethan, in seiner Herrlichkeit erkannt worden, nennt der Apostel das Evangelium jetzt auch τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μα-

χαρίου θεοῦ (1 Tim. 1, 11.), und da es ihm selbst zur Verkündigung anvertraut worden, *ἡ παρακαταθήκη* (1 Tim. 6, 20.), auch mit dem Zusatz: *ἡ καλή* (2 Tim. 1, 14.), und *ἡ παραθήκη μου* (2 Tim. 1, 12.).

c) Ist hieraus nun schon erkennbar, wie die Vorstellung von der Bedeutung des Todes Christi immer schärfer vom Apostel gefafst sein mufs, da immer bestimmtere und sprechendere Bezeichnungen des Inhaltes seines Evangeliums dadurch veranlafst sind: so wird ein näheres Eingehen auf die Entwickelung seiner Lehre vom Tode Christi uns noch besser und gründlicher davon überzeugen.

α) Aus den ersten Nachrichten über seine apostolische Wirksamkeit, in **der Apostelgeschichte c. 9—18.**, ersehen wir, dafs zwar die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* gleich einen Theil seiner apostolischen Predigt ausmachte; allein sie tritt nicht so in den Vordergrund, wie diefs später bei ihm der Fall ist. Nicht auf den Tod Christi, sondern auf seine Auferstehung wird noch der Hauptaccent gelegt, und die Wiederkunft Christi zum Gericht und der dann eintretende Beginn des messianischen Reiches ist der Hauptgegenstand seiner Erwartung. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist ihm noch nicht ein auf Erden vom Erlöser bereits gestiftetes Reich, sondern ein zukünftiges, ein erst bei seiner Ankunft zu erwartendes (Act. 14, 22.). Um aber daran Theil zu nehmen und dem kommenden Strafgericht zu entrinnen, bedarf es erst für Jeden der Bufse und des Glaubens an Christus als den Messias (Act. 17, 30—31. 13, 38—39.); denn für die Verächter dieses Glaubens (*καταφρονηταί*) stehe in diesen Tagen (*ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν*) das Werk, das Gott thun werde (*ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι*), bevor (Act. 13, 41.). Rettung also von diesem Strafgericht findet nur der Glaubende; darum die Antwort an den Kerkermeister zu Philippi: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet werden sammt deinem Hause" (Act. 16, 31.); denn durch Christus (*διὰ τούτου*) wird Sündenvergebung verkündigt (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται*) (Act. 13, 38.), d. i. es wird verkündigt, dafs sie durch ihn zu erlangen sei. Wie aber der Apostel sich diese

Erlangung der Sündenvergebung durch Christus jetzt schon denkt, drücken seine Worte aus: „dafs von Allem, wovon ihr nicht vermochtetim Gesetze Mose's gerechtfertigt zu werden, in diesem ein Jeglicher, der da glaubet, gerechtfertiget wird" (v. 39.). Daraus geht klar hervor, dafs er schon jetzt ein δικαιοῦσθαι durch den Glauben lehrte; denn als früherer Pharisäer konnte er an eine Straflosigkeit vor Gott nicht denken, ohne dafs der Mensch als ein δίκαιος vor Gott erschien und die von Gott verlangte δικαιοσύνη hatte; daher er selbst früher, als er noch in der Erfüllung des Gesetzes diese δικαιοσύνη zu finden meinte, gewissenhaft derselben nachjagte und sich selbst in Hinsicht auf die Gerechtigkeit im Gesetz tadellos erwiesen nennt (Phil. 3, 6.). Nun aber mufste er zunächst bei seiner strengen Gewissenhaftigkeit die Erfahrung gemacht haben, dafs er sich zuweilen Vergehungen vorzuwerfen hatte, für die er im Gesetz Mose's keine Sühnung vorgeschrieben fand, so dafs er sich also von der Schuld solcher Vergehungen nicht durch Opfer und Sühnungen nach dem Gesetz befreien konnte. Auf solche Erfahrungen hin, die jeder gewissenhafte, fromme Israelit machen mufste, erklärt er daher in jener Stelle vor den versammelten Juden in der Synagoge (vgl. v. 15. u. 43.), dafs sie durch den Glauben an Christus von Allem, wovon sie im Gesetz Mose's nicht gerechtfertigt werden könnten, Rechtfertigung erhielten. Der Sinn also ist: Wenn man im Gesetzesverbande nicht von aller contrahirten Schuld Befreiung finden kann, sofern nicht für alle Sünden Opfer und andere Sühnungen vorgeschrieben sind, so ist die Befreiung von aller Schuld in der Verbindung mit Christo gegeben, und zwar vermittelst des Glaubens (vgl. Meyer, Commentar zur Apostelg. S. 185.). Wir haben hier offenbar die Grundideen der Paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben; denn nicht blofs das δικαιοῦσθαι erscheint hier schon von dem πιστεύειν abhängig und bedingt, sondern mit dem ἀπό vor πάντων wird zugleich auch der Begriff des Befreiens von der Schuld und Strafe ausgedrückt. Die Construction des

δικαιοῦσθαι mit ἀπό ist daher hier wohl zu beachten, um den darin liegenden Begriff des Befreiens von Schuld, den Paulus damit verbindet, festzuhalten. Dagegen ist weder hier, noch sonst in dem oben bezeichneten Abschnitte, der Glaube, der die Befreiung von Schuld und Strafe bewirkt, schon ausdrücklich auf den Tod Christi bezogen. Wohl läfst sich vermuthen (vgl. Act. 17, 3.), dafs Paulus auch jetzt schon vorzugsweise dem Tode Christi die erlösende Kraft zugeschrieben; allein darin, dafs er noch nirgends diesen Tod hervorhebt, sondern dem Glauben an Christus überhaupt die rettende Kraft zuschreibt (vgl. Act. 16, 31.), liegt der Beweis, dafs die Lehre vom Tode Christi bei ihm noch nicht so entschieden in den Vordergrund getreten, noch nicht dogmatisch von ihm weiter entwickelt war. Durch den Glauben an Christus war ihm ein Bleiben in der Gnade Gottes (ἐπιμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ, Act. 13, 43.) gewifs, machten die Gläubigen sich des ewigen Lebens würdig (ἀξίους τῆς αἰωνίου ζωῆς, v. 46.), war das jüdische Gesetz für Gläubige nicht mehr nöthig (vgl. Act. 18, 13 ff.). Das Letztere aber darum, weil durch den Glauben ein δικαιοῦσθαι ἀπὸ πάντων stattfand, der Grund also, wefshalb Paulus selbst früher so streng auf das Gesetz hielt, jetzt völlig wegfiel, da man im Glauben an Christum mehr hatte, als das ganze Gesetz zu geben vermochte. Hier sehen wir nun auch zugleich den Grund, wefshalb Paulus gleich Anfangs mit dem ganzen Gesetze brach, d. i. von den Heiden, die gläubig wurden, keine Beobachtung des jüdischen Gesetzes mehr verlangte. Die Gewifsheit der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben war ihm aufgegangen; das Gesetz mit seinen Sühnungen und Opfern war nun völlig unnöthig. Das Verhältnifs jedoch, in welchem Gesetz und Evangelium später von ihm dargestellt werden, die Begründung und weitere Ausführung seiner Lehre von der Rechtfertigung, die genauere Darstellung der Natur des Menschen und seines Verhältnisses zum Evangelium, das Alles blieb der späteren Entwickelung vorbehalten.

Dieselbe Anschauung findet sich nun im Ganzen auch noch in den **Thessalonicherbriefen**; doch tritt die Be-

deutung des Todes Christi schon deutlicher hervor. Auch hier erwartet der Apostel noch die Wiederkunft Christi und die Errichtung seines Reiches als nahe bevorstehend (s. oben); die βασιλεία τοῦ θεοῦ ist ihm daher auch hier das erst zu erwartende, von Christus bei seiner Erscheinung hier zu stiftende Reich Gottes. Da nämlich die Thessalonicher Verfolgungen und Drangsale mit Standhaftigkeit ertragen haben, so sagt er, dafs sie gewürdigt werden sollen des Reiches Gottes (εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, 2 Thess. 1, 5.). Er betet ferner für sie allezeit, dafs, wenn Christus komme, verherrlicht zu werden in seinen Heiligen (v. 10.), Gott sie der Berufung (τῆς κλήσεως), nämlich zu diesem Reiche, würdige (v. 11.), ja er erklärt ausdrücklich, dafs Gott sie zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit, nämlich bei der Ankunft Christi, berufen habe (1 Thess. 2, 12.). Das Berufen (καλεῖν), das Bestimmen (θέσθαι, 1 Thess. 5, 9.) und das Erwählen (αἱρεῖσθαι, 2 Thess. 2, 13.) bezieht sich daher im Sinne des Paulus hier noch immer auf die Theilnahme an dem bald zu erwartenden Reiche Christi. Diese Theilnahme (σωτηρία) aber wird in Heiligung des Geistes (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος) und in Glauben an die Wahrheit (καὶ πίστει ἀληθείας) erlangt. Gerade auf diesen Glauben legt daher der Apostel schon den entschiedensten Nachdruck und erwähnt ihn häufig (1 Thess. 1, 3. 8. 3, 2. 5. 6. 10. 4, 14. 5, 8. 2 Thess. 1, 3. 4. 11. 12. 3, 2.); er nennt ihn einen Panzer (θώρακα, 1 Thess. 5, 8.), leitet jedes sittliche Wirken schon aus ihm her (1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11.), sagt aber auch, dafs er nicht Jedermanns Ding sei, d. i. dafs nicht Jeder für ihn empfänglich sei. Als bestimmten Gegenstand des Glaubens bezeichnet er auch ausdrücklich, dafs Jesus gestorben und auferstanden sei (1 Thess. 4, 14.). Das Letztere ist für die Wiederkunft Christi und die damit verbundene Auferstehung der Todten von Wichtigkeit (s. oben), das Erstere aber für das Retten von dem kommenden Zorne (1 Thess. 1, 10.). Denn also spricht der Apostel: „Gott hat uns nicht bestimmt zum Zorne, sondern zur Erlan-

gung des Heiles durch unsern Herrn Jesum Christum, welcher für uns (ὑπὲρ ἡμῶν) gestorben, auf dafs wir, ob wir wachen oder schlafen (d. i. todt sind), zugleich mit ihm leben" (1 Thess. 5, 9—10.). Die Gewifsheit des seligen Lebens mit Christo bei seiner Ankunft, mag nun der leibliche Tod bereits eingetreten sein, oder nicht, beruhet hiernach auf dem ἀποθανεῖν Christi für uns. Der Apostel sieht die Christen eben darum nicht mehr für εἰς ὀργήν Bestimmte an, d. i. für das göttliche Strafgericht, weil Christus für sie, d. i. zu ihrer Rettung (denn mehr liegt in dem ὑπέρ, wenn man nichts hineintragen will, nicht), gestorben sei. Er rettet aber defshalb von dem kommenden Zorne (τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 1 Thess. 1, 10.), weil, ziehen wir das frühere δικαιοῦσθαι ἀπὸ πάντων hierher, jeder an das ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν Glaubende von aller Schuld vor Gott frei wird. Das ist demnach der Grund, wefshalb der Apostel schon hier einen so bedeutenden Nachdruck auf die πίστις legt, und wenn er in obiger Stelle auch nicht ausdrücklich das πιστεύειν erwähnt, so ist doch überall, wo er vom Glauben spricht, der an jene Bedeutung des Todes Christi mit eingeschlossen, und die πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.) umfafst jedenfalls auch die an das Sterben Christi ὑπὲρ ἡμῶν mit. In diesem ὑπέρ nun aber die Idee einer Genugthuung zu finden, dazu berechtigt nach dem, was wir bisher gesehen, auch noch nicht das Allermindeste. Wohl mag dem Apostel die Idee einer Stellvertretung nahe gelegen haben; allein er spricht auch diese in jenem ὑπέρ noch nicht bestimmt aus. Dagegen erhellt aus dem Zusammenhange der oben angeführten Stelle (1 Thess. 1, 10.), dafs der Apostel die ὀργὴ ἐρχομένη bei der nahen Wiederkunft Christi erwartete, denn gerade von dem Harren auf Christus vom Himmel her redet er; es ist daher jene ὀργή das bei Christi Ankunft zu erwartende göttliche Strafgericht, und zwar für Alle, die nicht durch den Glauben an den Tod Christi davon befreiet sind. Für die Christen aber ist eben diese Befreiung ein Antrieb zur Heiligung, wozu der Geist ihnen gegeben (1 Thess. 4, 7. 2 Thess. 2, 13.), und

wenn der Apostel auch noch nicht ausdrücklich diesen innern Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe erwähnt, so liegt doch allen seinen Ermahnungen zu einem sittlichen Leben dieser Beweggrund der Dankbarkeit gegen Gott (vgl. 1 Thess. 5, 17.), sowie der neu empfangenen Erkenntnifs und Einsicht (1 Thess. 4, 9. 5, 5.), zum Grunde. Da nun aber der Apostel in diesen Briefen trotz der dreimaligen Erwähnung des δίκαιος in eigentlicher Bedeutung (2 Thess. 1, 5. 6. 1 Thess. 2, 10.) nicht ein einziges Mal die nachher so viel von ihm in bestimmter Bedeutung gebrauchten Wörter: δικαιοσύνη, δικαιοῦν, δικαίωσις, δικαίωμα, erwähnt, da er ferner auch hier noch nicht weder auf das Verhältnifs der menschlichen Natur, noch auf das des mosaischen Gesetzes zum Evangelium hindeutet, diese ganze Untersuchung auch bei der als so nahe erwarteten Wiederkunft Christi noch nicht das nachher hervortretende grofse Interesse und die hohe Wichtigkeit haben konnte: so sehen wir hier die dogmatische Entwickelung des Apostels von dem Werke Christi auch noch nicht auf dem Punkte, den dieselbe schon im nächsten Briefe erreicht.

Der **erste Corintherbrief** zeigt uns nämlich einen wesentlichen Fortschritt in der ganzen Darstellung des Werkes Christi. Der Aufenthalt des Apostels in Ephesus war für seine christliche Erkenntnifs, wie wir schon oben gesehen, von wesentlichem Einflufs; der Widerspruch, den gerade die Lehre vom Tode Christi und seiner Bedeutung in Corinth erfahren, führte auf die ganz besondere Beachtung dieses Punktes der apostolischen Lehre; die Rechtfertigung der einfachen, ungeschminkten Darstellung des Erlösungstodes, wie sie der Apostel in Corinth gegeben, und die nach besonderer Weisheit fragenden und haschenden Corinther brachten ihn zuerst dahin, die göttliche Weisheit in dem Tode Christi der menschlichen entgegenzustellen und sie als eine geheimnifsvolle, aber schon von Ewigkeit von Gott vorher bestimmte darzustellen (1 Cor. 2, 7.): kurz, wir finden hier schon Alles viel genauer bestimmt, und wie die früheren Keime und Grundideen der apostolischen Lehre hier nur weiter entwickelt sind, so liegen hier auch schon

wieder die neuen Keime für die später folgende, weiter gehende Entwickelung. Zunächst zieht der Begriff, den der Apostel jetzt mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ verbindet, unsere Aufmerksamkeit auf sich. Zwar bezieht er sie auch hier noch auf die Zukunft und bezeichnet damit das bei Christi Erscheinung kommende Reich Gottes; denn er sagt, dafs Christus einst das Reich dem Vater zurückgeben werde (1 Cor. 15, 24.), dafs Ungerechte das Reich Gottes nicht ererben werden (1 Cor. 6, 9. 10.), dafs Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben (1 Cor. 15, 50.); allein er verbindet mit dem Ausdruck doch auch schon zugleich den Begriff des auf Erden durch Christus gegründeten und in der christlichen Kirche vorhandenen Reiches Gottes; denn er sagt, dafs das Reich Gottes nicht in Reden bestehe, sondern in Kraft (1 Cor. 4, 20.). An die Stelle der βασιλεία τοῦ θεοῦ in diesem Sinne tritt jedoch beim Paulus immer mehr der Begriff der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Mit ihr bezeichnet der Apostel Anfangs immer nur die einzelnen Gemeinden (1 Thess. 1, 1. 2, 14. 2 Thess. 1, 1. 14. 1 Cor. 1, 1. 2. 4, 17. 6, 4. 7, 17. 10, 32. 11, 16. 22. 14, 4. 5. 12. 19. 23. 28. 34. 35. 16, 1. 19.), was er zwar auch später noch beibehält (vgl. 2 Cor. 1, 1. Röm. 16, 1. 4. 5. 16. Gal. 1, 22. u. s. w.); allein 1 Cor. 12, 28. 15, 9., also in unserm Briefe, tritt zuerst auch der Begriff der ganzen Christenheit mit der ἐκκλησία auf, die dann als das σῶμα τοῦ Χριστοῦ vom Apostel bezeichnet wird (vgl. 1 Cor. 10, 17. 12, 12—13. 27. Col. 1, 18. 24. Eph. 1, 22. 5, 23—32.). Das Berufen wird daher nicht mehr, wie im Thessalonicherbriefe, von der Berufung zu dem künftigen Reiche Christi, die erst geschehen solle, gebraucht (s. oben), sondern die Christen sind die bereits Berufenen (1 Cor. 1, 2. 9. 24. 26. 7, 17. 20. 22. 24.), die Auserwählten (vgl. 1 Cor. 1, 27. 28.); denn sie sind, insofern sie in Christo Rettung finden, aus den Verlorenen auserwählt und zu der σωτηρία berufen. Hier kommen wir gleich auf die jetzt beim Apostel deutlicher hervortretende Ansicht von der Natur des Menschen. Hatte er früher blofs durch das Wort ὀργή das Loos derer,

die nicht an Christum glaubten, und damit zugleich das factische Vorhandensein der Sünde bei Allen bezeichnet, um deren willen sie eben der ὀργή verfallen waren und ἀπολλύμενοι (2 Thess. 2, 10.) genannt wurden: so bezeichnet er jetzt die Ungläubigen nicht blofs mit demselben Worte (ἀπολλύμενοι, 1 Cor. 1, 18.), sondern zeigt deutlicher, warum er sie ihrer Natur nach dafür halte und halten müsse. Durch einen Menschen, sagt er, nämlich den Adam, ist der Tod gekommen (1 Cor. 15, 21.), in Adam sterben sie alle (v. 22.)*). Damit weist er hin auf den Sündenfall und die auf ihn gesetzte göttliche Strafe, den Tod. Alle Menschen sind also ihrer Natur und Abstammung von Adam nach dem Tode, d. i. dem leiblichen (denn nur von diesem redet er), unterworfen. Die tödtliche Waffe aber, der Stachel (τὸ κέντρον), womit der Tod alle Menschen trifft, ist die Sünde; denn eben diese tödtet, d. i. führt den Tod herbei, denn „der Stachel des Todes ist die Sünde" (1 Cor. 15, 56.). Danach ist die Abstammung von Adam und zugleich die bei Allen, wie bei Adam, vorhandene Sünde die Ursache des leiblichen Todes. Es trifft die gleiche Strafe, wie den Adam, so auch alle Menschen; denn die gleiche Ursache, die Sünde, ist da, und zwar, wie wir gesehen, durch die Abkunft von Adam. Das Gesetz nun, weit entfernt, diese Ursache aufzuheben, hat der Sünde, als der Ursache des Todes, nur neue Macht gegeben, denn es hat die Sünde nur um so mehr hervorgerufen; denn „die Macht der Sünde (δύναμις τῆς ἁμαρ-

*) Ἐν τῷ Ἀδάμ, d. i. im Zusammenhange mit Adam, der an der Spitze seines Geschlechtes steht, so dafs, was durch seine Schuld herbeigezogen, auch für sein ganzes Geschlecht mit herbeigezogen ist. Auf diesen Sinn weist nothwendig der Parallelismus: ἐν τῷ Χριστῷ, hin; denn im Zusammenhange mit Christus werden Alle wieder lebendig gemacht. Er steht als die κεφαλή an der Spitze der Seinigen, d. i. τοῦ σώματος, und was er errungen, nämlich den Sieg über den Tod, das ist auch für sein σῶμα, also die Seinigen, in ihm mit errungen. Dieses in ihm ist also der Sache nach so viel, als durch ihn; wefshalb auch v. 21. für Adam und Christus zwei Mal δι᾽ ἀνθρώπου, durch einen Menschen, steht.

τίας) ist das Gesetz" (1 Cor. 15, 56.). Danach sind die Menschen alle, sofern sie ihrer Natur nach der Sinnlichkeit und dadurch der Sünde unterthan sind, so lange sie das πνεῦμα θεοῦ nicht haben, nur sinnlich und fleischlich (ψυχικοί und σαρκικοί, 1 Cor. 2, 14. 3, 3.). Bei diesem ihrem Zustande aber ist an eine Theilnahme derselben am messianischen Heile, an eine selige Auferstehung vom Tode dazu gar nicht zu denken; denn die ἄδικοι können und werden das Reich Gottes nicht erlangen (1 Cor. 6, 9.). Nun aber hat Gott in seiner Weisheit dennoch die Veranstaltung getroffen, dafs aus den ἀδίκοις vor ihm δίκαιοι werden, nämlich, wenn sie sich abwaschen, wenn sie geheiligt werden, wenn sie gerechtfertigt werden durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi und durch den Geist unseres Gottes (1 Cor. 6, 11.). Das eben ist die Weisheit, nicht die dieser Welt, sondern Gottes, die verborgene, die Gott von Ewigkeit vorherbestimmt, und die keiner der Obern dieser Welt erkannt hat (1 Cor. 2, 6—8.). Und insofern jene Rechtfertigung durch Christum, den Gekreuzigten, erlangt wird, ist gerade das Wort vom Kreuze eine Gotteskraft (1 Cor. 1, 18.) und Christus der Gekreuzigte selbst Gottes Kraft und Gottes Weisheit (v. 24.); der Apostel aber, als Verkündiger dieser Weisheit, ist Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Cor. 4, 1.). Nicht mit klugen Reden hat daher der Apostel den Corinthern das Geheimnifs Gottes von dem Tode Christi verkündet (1 Cor. 2, 1.), sondern, damit das Wort vom Kreuze nicht entkräftet werde (1 Cor. 1, 17.), hat er ihnen ganz einfach nur den Gekreuzigten verkündet (1 Cor. 2, 2. 1, 23.), nämlich, dafs Christus gestorben sei um unserer Sünden willen (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) nach der Schrift (1 Cor. 15, 3.). Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, dafs das so oft beim Tode Christi vom Apostel gebrauchte ὑπέρ nicht eine wirkliche Stellvertretung im orthodoxen Sinne ausdrücken und statt ἀντί gesetzt sein kann; denn in dieser Bedeutung giebt es in der obigen Zusammenstellung mit τῶν ἁμαρτιῶν geradezu gar keinen Sinn; es heifst hier offenbar: wegen

unserer Sünden, um unserer Sünden willen, d. i. um sie aufzuheben und ihre Folgen hinwegzunehmen. Dafs diese Erklärung des ὑπέρ die einzig richtige ist, zeigt deutlich die Vertauschung desselben mit διά und dem Accusativ. Denn der Apostel spricht: „Und so gehet dein schwacher Bruder verloren wegen deiner Erkenntnifs, um dessen willen (δι' ὃν) Christus gestorben ist" (1 Cor. 8, 11.), d. i. wegen dessen Rettung, für dessen Heil er den Tod litt. Dieselbe Bedeutung des ὑπέρ zeigt sich nun auch in der Stelle: „Denn auch unser Passah ist für uns geschlachtet (ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη), Christus" (1 Cor. 5, 7.). Hier hat man vor Allem die stellvertretende Genugthuung Christi als eines Opfers finden wollen; allein das Passahlamm war ganz entschieden gar kein Opfer, und es liegt die Vergleichung nur in dem Getödtet- oder Geschlachtetwerden zu unserm Besten, für uns, wie das Passahlamm für die feiernden und es geniefsenden Juden geschlachtet ward. Auch will der Apostel mit dieser Vergleichung hier gar nichts über die sühnende Kraft des Todes Christi lehren, sondern er will die sittliche Anwendung gemacht sehen, dafs, wie die Juden sich beim Passah des Sauerteigs enthielten, so auch die Christen sich des Sauerteigs der Sünde enthalten sollen, und dafs sie dazu der Tod Christi, als eines Passahlammes, das für sie geschlachtet worden, bewegen solle (siehe auch Lutz, S. 366.). Der Grundgedanke also, den Paulus bei dem Sterben Christi für uns hat, ist hier durchweg der, dafs der Tod Christi uns von der Strafe, von dem Verderben um unserer Sünden willen, rettet oder frei macht; denn er sagt zwei Mal: „Ihr seid um theuren Preis erkauft" (ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς, 1 Cor. 6, 20. 7, 23.). Das Leben Christi ist danach der theure Preis, der hingegeben ist, nicht um uns von Gott loszukaufen, denn gerade dessen Gnade und Barmherzigkeit preist Paulus überall beim Tode Christi, sondern von dem sichern Verderben, das uns treffen müfste, wenn Christus nicht für uns gestorben wäre. Wohl denkt hier Paulus nothwendig auch an eine Stellvertretung; allein es ist nicht die orthodoxe Genugthuungslehre, sondern die eigene Lehre des Herrn, wonach das Leben

Christi ein dem Verderben für uns bezahltes Lösegeld ist (s. oben zu Matth. 20, 28.). Die Auferstehung aber, auf die der Apostel von Anfang an, als sicheres Zeichen der wirklichen Messianität Jesu, so hohen Werth legte (s. oben), ist ihm eben darum zugleich auch eine sichere Bürgschaft der wirklichen Befreiung von Sünden durch den Tod Christi; denn von dem Messias ward Sündentilgung erwartet; die Auferstehung aber beglaubigte Christum als den Messias, folglich auch seinen Tod als den Tod des Messias zur Vergebung der Sünden. Darum die bestimmte Versicherung: „Wenn Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden" (1 Cor. 15, 17.), und der Zusatz: „Demnach sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren" (v. 18.)*). Eben weil die Auferstehung Christi auf diese Weise Beides gewifs machte, die Hinwegnahme der Sünden und die Wiederbelebung derer, die also gerechtfertigt waren, ruft der Apostel aus: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben (nämlich über Sünde und Tod), durch unsern Herrn Jesum Christum!" (1 Cor. 15, 57.) Es nennt daher der Apostel jetzt die Christen auch geradezu σωζόμενοι, d. i. Solche, die gerettet werden (1 Cor. 1, 18.), sagt aber auch, dafs das Evangelium nur die Gläubigen (τοὺς πιστεύοντας) rette (1 Cor. 1, 22.). Hierin aber liegt die Beziehung des Glaubens auf den Tod Christi um so mehr mit ausgesprochen, als gerade von dem Tode Christi und seiner rettenden Kraft in jener ganzen Stelle die Rede ist. Das δικαιοῦσθαι aber bezieht der Apostel ganz entschieden nur auf die gläubigen Corinther; denn er sagt: „Ihr wurdet gerechtfertigt" (ἐδικαιώθητε, 1 Cor. 6, 11.), und von Christo selbst sagt er: „der uns (ἡμῖν), d. i. den an ihn Glaubenden, Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) geworden ist" (1 Cor. 1, 30.). Gerade in dieser

*) Die orthodoxe Erklärung dieser Stellen, wonach die Auferstehung ein Beweis des von Gott angenommenen Opfers sein soll, das Christus mit seinem Tode Gott dargebracht habe, wird weder hier, noch Röm. 4, 25., noch 1 Petr. 1, 3. durch irgend etwas gerechtfertigt.

letztern Stelle aber fafst der Apostel das ganze Werk Christi in die bekannten Worte zusammen: „Der uns Weisheit geworden ist von Gott und Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung" (ὅς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις). Nach der im Briefe selbst von Christo vorliegenden Lehre ist der Sinn dieser Worte nun kein anderer, als dieser: Christus ist unsere Weisheit geworden, weil in seinem Tode und dessen Bedeutung die göttliche Weisheit *liegt*, welche die menschliche nicht fassen will und kann; denn gerade in diesem Sinne redet der Apostel in dem ganzen Zusammenhange von der σοφία θεοῦ, die er offenbar auch hier meint, wie er denn auch ausdrücklich ἀπὸ θεοῦ hinzusetzt (vgl. 1 Cor. 1, 21. 24. 2, 6—7.). Unsere Gerechtigkeit aber ist Christus geworden, weil wir durch seinen Tod δικαιωθέντες (vgl. 1 Cor. 6, 11.), d. i. vor Gott Gerechtfertigte, Schuldlose, werden, mithin durch ihn vor Gott eine δικαιοσύνη empfangen, die wir durch eigenes Verdienst nicht haben. Insofern nun Christus durch seinen Tod der Urheber dieser δικαιοσύνη bei uns ist, wird er selbst *per metonymiam* unsere δικαιοσύνη genannt. Unsere Heiligung ferner wird er aus demselben Grunde genannt, nämlich als Urheber derselben; denn durch seinen Tod und die dadurch bewirkte Rechtfertigung vor Gott ruft er in uns das Ringen und Streben nach einem heiligen Leben aus Liebe und Dankbarkeit hervor und wird so zu unserm ἁγιασμός. Unsere Erlösung endlich ist er durch Beides, die δικαιοσύνη und den ἁγιασμός; denn Beides mufs zusammen vereinigt und wirklich in einem Menschen vorhanden sein, wenn die Befreiung oder Loskaufung von der Strafe, also die ἀπολύτρωσις, wirklich erfolgen soll. Insofern nun von jenen ersteren beiden Christus allein der Urheber ist, so ist er es nothwendig auch von der letzteren. Also *per metonymiam* wird er auch hier unsere ἀπολύτρωσις genannt. Alle vier Punkte, und das ist von Wichtigkeit, beziehen sich demnach auf die Kraft des Todes Christi, und wir sehen daraus, warum der Apostel gerade das Wort vom Kreuze, also vom Tode Christi, eine δύναμις θεοῦ, eine Kraft Got-

tes, nennt (v. 18. 24.). Wie aber die sittliche Kraft des Todes Christi bei den Gläubigen sich vor Allem in der Liebe zeigen mufs, davon giebt das dreizehnte Capitel hinreichend Zeugnifs. Der Apostel stellt hier die Liebe unzweifelhaft selbst über den Glauben und bezeichnet sie als das Gröfsere (μείζων, v. 13.).

Eins nur darf bei dem Allen hier nicht übersehen werden. Da nämlich der Apostel auch in diesem Briefe das Reich Christi und die Auferstehung der Todten noch als nahe bevorstehend ansah (s. ob. S. 535.), ja ausdrücklich sagt: „Wenn die Todten nicht auferstehen, so lafst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir" (1 Cor. 15, 32.), sonach also ohne jene Todtenauferstehung hier auf Erden nichts der Rede Werthes nach dem Tode, noch kein unmittelbares, seliges Fortleben bei Christo erwartete, es daher auch noch nirgends erwähnt *): so folgt daraus nothwendig, dafs die Wirkung des Todes Christi, also die δικαιοσύνη und das σώζεσθαι, sich in seinem Sinne jetzt auch nur noch auf die Befreiung von dem Strafgericht bei der Erscheinung des Reiches Christi beziehen kann. Einen andern Sinn seinen Worten jetzt schon unterzulegen, und die Wirkung der δικαιοσύνη auf die Gewifsheit einer seligen Unsterblichkeit bei Gott und Christo im Himmel auszudehnen, dazu haben wir eben darum noch nicht das mindeste Recht, weil eine solche Vorstellung noch ganz aufser dem Ideenkreise des Apostels liegt.

β) Eine wesentlich andere und tiefere Bedeutung erhält die δικαιοσύνη und das ganze Werk Christi in den nun folgenden Briefen, **dem zweiten Corinther-, dem Ga-**

*) Die bekannte Stelle 1 Cor. 13, 8—12., die man gewöhnlich und unwillkürlich, der spätern Lehre des Apostels folgend, auf das selige Leben nach dem Tode im Himmel bezieht, hat der 1 Cor. 15. entwickelten Ansicht des Apostels gegenüber diesen Sinn keineswegs, sondern der Apostel meint auch hier das selige Leben in dem bald erscheinenden Reiche Christi. Die Worte: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον (v. 10.), und das zweimalige τότε (v. 12.) weisen, will man unbefangen sein, bestimmt genug hin auf das Kommen dieses Reiches und die dann eintretende Seligkeit.

later- und dem Römerbriefe. Hier liegt die Idee eines unmittelbaren, seligen Fortlebens bei Christo offen ausgesprochen vor (s. oben S. 542.), und dieser Fortschritt in der apostolischen Lehre führte nothwendig auch auf die tiefer und weiter gehende Wirkung des Todes Christi und der dadurch zu erlangenden δικαιοσύνη. Denn die Wirkung der letztern ist jetzt klar und bestimmt auch auf die nach dem Tode des Leibes in jener unsichtbaren Welt zu erwartende Seligkeit ausgedehnt. Der Geist Gottes führte den Apostel durch seinen längeren Aufenthalt in Ephesus und das, was er dort erlebte, sowie durch die ihm in den Zuständen der Gemeinden, an die er jetzt zu schreiben hatte, dargebotene Gelegenheit zu einer tieferen und umfassenderen Auffassung und Darstellung der Lehre vom Glauben und der Gerechtigkeit aus dem Glauben. So wie er hier lehrt, so gründlich, so ausführlich, so umfassend und eindringend hatte er aber früher bei seiner persönlichen Anwesenheit in Galatien und Corinth die heilige Wahrheit noch nicht dargestellt, und auch in Rom kannte man sie noch nicht so; denn eben darum schreibt ja der Apostel. Er will nicht blofs erinnern an das, was früher gelehrt ist, nein, er will die frühere Lehre gründlicher entwickeln und tiefer begründen. Und so führte ihn der Geist Gottes gerade durch die Veranlassung zu diesen Briefen zu einem genaueren Durchdenken und tieferen Auffassen der ganzen Heilswahrheit. Nach verschiedenen Seiten hin finden wir daher hier eine weiter gehende Entwickelung. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ wird zwar zunächst Gal. 5, 21. noch ein Mal auf das zukünftige Reich Christi bezogen; allein da er diefs jetzt auch im Himmel weifs, so ist es mindestens ungewifs, ob er hier nicht auch schon die βασιλεία ἐπουράνιος meint, die er später ausdrücklich so nennt (2 Tim. 4, 18.). Dagegen bezeichnet er auch hier mit der βασ. τ. θ. das schon auf Erden bestehende Reich Gottes; denn er sagt: „Das Reich Gottes bestehet nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist" (Röm. 14, 17.). Dafs aber wirklich der Begriff der ἐκκλησία hier auch die einzelnen Gemeinden in ihrer Gesammtheit umfafst, zeigt deutlich der

Zusatz ὅλη (Röm. 16, 23.). Die Berufung und Erwählung aber zu der ἐκκλησία und dem Reiche Gottes wird hier ohne Zweifel weiter entwickelt und tiefer aufgefafst. Beides beruhet auf der πρόθεσις, d. i. dem göttlichen Rathschlufs (Röm. 8, 28., vgl. 9, 11.), und dieser auf dem ἔλεος θεοῦ, d. i. der göttlichen Gnade (Röm. 9, 16.). Diese letztere ist völlig frei (Röm. 9, 18. 22.) und doch von menschlicher Willkür weit entfernt; denn ihr liegt zum Grunde die πρόγνωσις, d. i. das Vorherwissen Gottes, und erst nach diesem erfolgt der προορισμός, d. i. die Vorherbestimmung. „Denn die er **zuvor erkannt hat**" (οὓς προέγνω), sagt der Apostel, „die hat er auch vorherbestimmt (καὶ προώρισε). Die er aber **vorherbestimmt** hat, die hat er auch berufen (τούτους καὶ ἐκάλεσε), und die er **berufen**, hat er auch gerechtfertigt (τούτους καὶ ἐδικαίωσεν), die er aber **gerechtfertigt**, die hat er auch verherrlicht" (τούτους καὶ ἐδόξασε) (Röm. 8, 29—30.). Wendet nun auch der Apostel hier die früher von ihm als Pharisäer aufgenommene Lehre der Prädestination an, so liegt doch am Tage, dafs er sie jetzt, wo er sie mit christlichem Geiste auffafst, auch als vollkommen christliche Wahrheit verkünden kann; denn gerade so, wie der Apostel hier lehrt, hat jeder Christ seine eigene Berufung mit dankbarem Herzen zu preisen; denn nicht durch eigenes Verdienst ist er zur Kenntnifs des Evangeliums und somit zu seinem Heile gelangt; Gottes Gnade ist es und somit Gottes Rathschlufs. Wie diefs aber mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen, ist eins jener Geheimnisse, die der Menschengeist vergebens zu entschleiern sucht. Nennt aber nun auch hier der Apostel Alle, die nicht durch den Glauben an den Erlöser gerettet werden, Verlorene (ἀπολλύμενοι, 2 Cor. 2, 15. 4, 3.), so zeigt er jetzt nicht blofs ausführlicher, wie er sie für verloren hält, sondern es erhält auch jenes Verlorensein, da er mit dem θάνατος jetzt nicht blofs, wie früher, den leiblichen, sondern bei seiner fortgeschrittenen Überzeugung von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode auch den ewigen Tod, d. i. das ewige Verlorensein, die ewige Verdamm-

nifs, bezeichnet (Röm. 6, 21. 23. 7, 5. 8, 6. 2 Cor. 2, 16. 7, 10.), eine viel tiefere und weiter reichende Bedeutung.

Seine Lehre von dem natürlichen Zustande der Menschen ist jetzt aber diese. Durch Einen Menschen, das hält er fest, nämlich Adam, ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod. Beides ist übergegangen auf alle Menschen, die ohne Gesetz und die mit dem Gesetz (Röm. 5, 12—14.); denn das Vergehen des Adam ist schuld an dem leiblichen Tode Aller (v. 15. u. 17.), ein Mal, weil die Strafe des Adam alle seine Nachkommen mittrifft (v. 16. u. 18.), sodann aber, weil der Ungehorsam des Adam auch den Ungehorsam aller seiner Nachkommen verschuldet, d. i. sie zu Sündern gemacht hat (v. 19.). Mithin ist der Einflufs des ersten Menschen auf das Loos und den Zustand aller klar. Dieser letztere ist in seinem tiefsten Grunde Folge der Adamitischen Sünde, schliefst aber die Verschuldung der einzelnen Menschen keineswegs aus; denn Gott hat ihnen sowohl Erkenntnifs seines Wesens in seinen Werken gegeben (Röm. 1, 19—20.), als auch sein Gesetz ihnen in's Herz geschrieben (Röm. 2, 14—15.), so dafs ihr Geist, wie ihr Herz, von Gott belehrt war. Ihre Schuld also ist es, wenn ihr Verstand sich verfinsterte, und sie durch Götzendienst zu Thoren wurden (Röm. 1, 21. 22.). Ihre sittliche Verschuldung und ihre Lasterhaftigkeit ist Folge dieser Verfinsterung ihrer Seele und zugleich Strafe Gottes, der sie diesem Verderben Preis gab (Röm. 1, 24—32.). Die Juden aber sind in gleicher Lage; denn obwohl sie das geschriebene Gesetz haben, thun sie dasselbe doch nicht (Röm. 1, 1—2.); verstockt und unbufsfertig, häufen sie sich selbst den Zorn Gottes auf den Tag des Zornes (Röm. 2, 5.); denn nur die Thäter des Gesetzes sollen gerechtfertigt werden (v. 13.). Der factische Zustand der Menschenwelt ist daher dieser: Keiner ist gerecht, auch nicht Einer (Röm. 3, 10.); Alle sind abgewichen, allzumal verdorben; Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer (Röm. 3, 12., vgl. Ps. 14, 1—3.); Alle sind strafbar vor Gott (Röm. 3, 19.); Alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes bei Gott (Röm. 3, 23.). Aber aus diesen Äufserungen des Apostels über den historisch ent-

standenen und nun wirklich vorhandenen Zustand aller Menschen auf eine *gänzliche* Verderbtheit der Menschennatur zu schliefsen, auf eine *völlige* Unfähigkeit derselben zu allem Guten, wie es die orthodoxe Lehre thut, ist, mindestens gesagt, leichtfertig; denn damit stimmt schon die Schuld nicht, die der Apostel für diesen Zustand den Menschen selbst zuschreibt; ebenso wenig seine vielfachen Ermahnungen zum Guten; denn dem völlig Blinden ruft kein Vernünftiger zu: So sieh doch! Auch die stärkste der obigen Äufserungen, die aus Psalm 14, 1—3. entnommene, zeigt durch die Präterita: ἐξέκλιναν und ἠχρειώθησαν, dafs eben jene *völlige* Verdorbenheit erst *geschichtlich entstanden* oder *geworden* ist, also nicht von Anfang an und nothwendig in der Menschennatur liegt, ganz abgesehen davon, dafs, was der Psalmist von den Heiden in der Gefangenschaft sagt, vom Apostel hier auf die ganze Menschenwelt angewandt wird, weil sie nun wirklich so geworden war. Gewifs ist also nur nach dem Obigen, dafs alle Menschen nach ihrem natürlichen Zustande jetzt ἁμαρτωλοί (Röm. 5, 8.), ἀσεβεῖς (v. 6.), ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ (v. 10.) sind; und das sind sie, weil sie ἀσθενεῖς (v. 6.) sind, d. i. dem Reize zur Sünde nicht widerstehen können. Sie sind *Diener der Sünde* (δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας) (Röm. 6, 20.), weil sie die σάρξ, d. i. die Sinnlichkeit, immer von Neuem zur Sünde verführt; denn mit seiner σάρξ dient der Mensch dem *Gesetz der Sünde* (Röm. 7, 25.); weil er ein σαρκικός ist, ist er verkauft unter die Gewalt der Sünde (Röm. 7, 14.). So lange daher der Mensch ἐν σαρκί ist, d. h. nur seiner Sinnlichkeit folgt, sind die Lüste der Sünden wirksam in seinen Gliedern (Röm. 7, 5.); sie sind gleichsam das Gesetz in seinen Gliedern, dem die letzteren gehorchen, und das den ganzen Menschen endlich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde (Röm. 7, 23.). So hat die Sünde gleichsam Wohnung im Menschen (Röm. 7, 17. 20.), und die bessern Regungen, die Lust am Gesetze Gottes dem inwendigen Menschen nach (Röm. 7, 22.), das Gesetz der Vernunft (Röm. 7, 23.), die Vernunft selbst (νοῦς, v. 25.), kommen dagegen nicht auf; die letztere kämpft wohl, aber unterliegt; „*denn ich*

thue nicht," spricht der Apostel, „was ich will, Gutes, sondern was ich nicht will, Böses, das thue ich" (Röm. 7, 19., vgl. v. 15. Gal. 5, 16. 17.). „Das Wollen ist mir vorhanden, aber das Ausüben des Guten finde ich nicht" (Röm. 7, 18.). Nach dem Allen ist so viel klar, dafs nach dem inwendigen Menschen, d. i. nach seiner Vernunft, wohl eine Neigung und eine Lust zum Guten im Menschen vorhanden ist, dafs ihn aber die Sinnlichkeit so in ihren Banden hält, dafs er fortwährend ihr Knecht und so zugleich der Knecht der Sünde ist; denn „in mir," sagt der Apostel, „das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes" (Röm. 7, 18.); daher er denn auch die Sünden und Laster aller Art als die Werke des Fleisches bezeichnet (Gal. 5, 19—21.). Der Zustand der Menschen ohne Christus ist daher ein unglückseliger (ταλαίπωρος, Röm. 7, 24.); denn dafs der Apostel sich als Christen so nenne, ist darum ganz undenkbar, da er gleich darauf Gott dankt, dafs er durch Christus aus diesem Zustande befreiet sei (v. 25.). Die Behauptung also von orthodoxer Seite, der Apostel gehe nur darum Röm. 7, 14. in das Präsens über, weil er von da an seinen Zustand als Christ schildere, so dafs der von ihm angeführte Kampf des besseren Selbst gegen die Sünde nur in ihm als Christen stattfinde, während bei dem natürlichen Menschen sich auch nicht ein Mal dieser Kampf zeige, sondern völlige Verdorbenheit, ohne jede gute Regung, herrsche, entbehrt jedes hinreichenden Grundes. Denn was der Apostel v. 15. 18. u. 19. sagt, kann er, der als Christ vom Geiste Gottes getrieben ward (Röm. 8, 14.), nimmermehr von seinem christlichen Zustande sagen, sondern er meint damit eben den nichtchristlichen Zustand, aus dem er durch Christus befreiet ist. Zu dem Präsens aber kommt er v. 14. unwillkürlich theils durch die Lebhaftigkeit seiner Schilderung, theils durch die immerfort gültige Wahrheit für Jeden, der nicht in Christo Erlösung findet. Mithin liegt des Apostels Lehre von dem natürlichen Zustande des Menschen jetzt völlig klar vor Augen. Seit Adam's Vergehen und in Folge desselben hat die σάρξ und mit ihr die ἁμαρτία völlige Herrschaft über jeden Men-

schen; die noch vorhandenen besseren Regungen ringen dagegen vergebens. Die nothwendige Folge davon ist das *κρίμα θεοῦ* (Röm. 2, 2. 3.), und zwar *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ* (Röm. 2, 5.); denn Gott wird einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken (v. 6.). Diese Vergeltung ist allerdings zunächst der leibliche Tod (Röm. 1, 32. 5, 12. 15. 17. 21.); allein eben darin liegt der unverkennbare Fortschritt in des Apostels ganzer Anschauung, dafs er mit dem *θάνατος* jetzt auch die Idee des *κατάκριμα* (Röm. 5, 16. 18. 8, 1.), d. i. der Verdammnifs, des ewigen Ausgeschlossenseins von der *ζωὴ αἰώνιος*, verbindet. Gerade dieser Gegensatz, den er jetzt mit dem *θάνατος* verbindet, zeigt, dafs er sich unter diesem jetzt auch ein ewiges Todtsein, ein ewiges Verlorensein denkt (Röm. 6, 23. 7, 5. 8, 6. 2 Cor. 2, 16. 7, 10.), und dafs er ebenso mit dem *ἀποθανεῖν* jetzt den Übergang zu diesem Tode bezeichnet (Röm. 8, 13.). Ja mehr noch, da schon in diesem Leben der Zustand eines *σαρκικός* dem Tode gleicht, so bezeichnet er mit *θάνατος* auch den geistigen Tod, als Anfang des ewigen, und mit dem *ἀποθανεῖν* das Gerathen in diesen Zustand (Röm. 7, 10. 11. 24.), mit *νεκροί* aber die in diesem Zustande Befindlichen (Röm. 11, 15. 6, 13.). Auf diese Bedeutungen aber mufste der Apostel ganz natürlich bei fortschreitender Entwickelung seiner Überzeugung durch seine früheren Vorstellungen vom *θάνατος* selbst geführt sein; denn war ihm schon früher der leibliche Tod, sofern keine Auferstehung aus ihm durch Christus folgte, gleichbedeutend mit dem ewigen Verloren- und Ausgeschlossensein aus dem messianischen Reiche, so mufste ihm jetzt, bei der Überzeugung von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode, dieser Begriff des Ausgeschlossen- und Verlorenseins für das Reich Christi mit dem Wort *θάνατος* verbunden bleiben. Für Christen, das ist jetzt der Unterschied, bleibt zwar der leibliche Tod auch, aber der ewige, den der natürliche Mensch zu erwarten hat, ist für sie nicht vorhanden; denn der Apostel sagt jetzt: „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib des Todes theil-

haftig um der Sünde willen, der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen" (Röm. 8, 10.). Bezeichnet nun aber der Apostel mit dem θάνατος, als dem ewigen Tode, mehr die negative Seite des künftigen Schicksals der Sünder, und weist der Gegensatz zur ζωὴ αἰώνιος auf das gerade Gegentheil der ewigen Seligkeit hin, so fehlt es doch auch nicht an positiveren Bestimmungen der ewigen Strafe, die der Apostel durch θυμὸς καὶ ὀργή, d. i. Grimm und Zorn Gottes (Röm. 2, 8. 1, 18. 2, 5. 8. 5, 9.), durch θλῖψις καὶ στενοχωρία, d. i. Drangsal und Angst (Röm. 2, 9.), durch φθορά, Verderben (Gal. 6, 8.) und κατάκριμα, Verdammnifs (Röm. 8, 1. 5, 16. 18.), ausdrückt, so dafs der Begriff des ἀπόλλυσθαι, d. i. des Verlorenseins (Röm. 2, 12. 2 Cor. 2, 15. 4, 3.), jetzt viel bestimmter und bedeutungsvoller hervortritt.

Aus diesem Verlorensein, als nothwendiger Folge des natürlichen menschlichen Zustandes und der ἁμαρτία, rettet nun das Gesetz nicht und kann es nicht retten; denn da nicht die Hörer des Gesetzes, sondern nur die Thäter desselben bei Gott gerechtfertigt werden (Röm. 2, 13.), Keiner aber vermöge seines natürlichen Zustandes ein vollkommner Thäter desselben, also ein Gerechter, ist und sein kann (Röm. 3, 10.): so folgt natürlich, dafs durch des Gesetzes Werke kein Fleisch gerechtfertigt wird (Gal. 2, 16. 3, 11. Röm. 3, 20.); im Gegentheil, Alle, die mit Gesetzes-Werken umgehen, sind unter dem Fluche; denn es stehet geschrieben: „Verflucht sei, wer nicht erfüllet Alles, was im Buche des Gesetzes geschrieben stehet!" (Gal. 3, 10., vgl. 5 Mos. 27, 26.) Danach bewirket das Gesetz nur Zorn, nämlich den Zorn Gottes, für die Übertretungen (Röm. 4, 15.), und somit ist der Dienst des Moses nur ein Dienst der Verdammnifs (διακονία τῆς κατακρίσεως, 2 Cor. 3, 9.); denn dahin führt das Gesetz. Der Zweck desselben ist daher nur dieser. Ein Mal sollte es ein Zuchtmeister sein bis auf Christum hin (Gal. 3, 24. 25.) und wurde der Übertretungen wegen gegeben (Gal. 3, 19.), sodann aber sollte es Erkenntnifs der Sünde bewirken (Röm. 3, 20.); denn gerade durch das Gesetz und Verbot ward die böse Lust

im Menschen erst recht gereizt, und Sünde gethan; die Sünde lebte auf und ward als solche erkannt (Röm. 7, 7—11.). Vermöge des Fleisches also war das Gesetz unwirksam, d. h. es war demselben unmöglich, den Menschen vor Gott zu rechtfertigen (Röm. 8, 3.). Darum gelangte Israel, das dem Gesetze der Gerechtigkeit nachstrebte, nicht zu seinem Ziele; denn es suchte dasselbe durch Werke des Gesetzes zu erreichen (Röm. 9, 31—32.). Nicht durch diese aber ist es möglich, gerecht zu werden, sondern allein durch den Glauben an Christus. Erst durch ihn geht die dem Abraham gegebene Verheifsung in Erfüllung, dafs durch ihn alle Völker der Erde gesegnet werden sollen; denn durch den Glauben an Christus werden Alle, auch die Heiden, gesegnet und Abraham's Kinder (Gal. 3, 7—9. 22.), empfangen Alle die Verheifsung des Geistes (Gal. 3, 14.), sind Abraham's Same und nach der Verheifsung Erben (Gal. 3, 29.), sind also Kinder der Verheifsung (Gal. 4, 28.) und das wahre Israel (Gal. 6, 16.), und diefs Alles, weil sie durch den Glauben an Christus gerechtfertigt werden (Gal. 2, 16. Röm 3, 22. 30. 10, 4. u. s. w.). Eben darum aber, weil die Schrift voraussah, dafs Gott durch den Glauben die Heiden rechtfertigen werde, verhiefs sie dem Abraham jenen Segen (Gal. 3, 8.), und Christus ist, um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, Diener der Beschnittenen geworden, um so die Verheifsungen der Väter zu bestätigen (Röm. 15, 8.). Denn zur bestimmten Zeit ist Christus von Gott gesandt und für die Sünder gestorben (Gal. 4, 4. Röm. 5, 6.), und das Geheimnifs der Erlösung und Rechtfertigung für Alle, das seit ewigen Zeiten verschwiegen war, ist so geoffenbart (Röm. 16, 25., vgl. 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 32.). Das Gesetz ist also nur zwischen die dem Abraham gegebene Verheifsung und die Erfüllung derselben durch Christus eingeschoben, hat nur die oben angegebene Bestimmung gehabt, aber nicht den Menschen rechtfertigen und so die Verheifsung erfüllen können (Gal. 3, 17—18. 23. Röm. 4, 14. 16., vgl. c. 5, 20.). Nun also Christus gekommen ist, hört das Gesetz auf zu gelten und zu drohen (Gal. 3, 13. 4, 5.); denn Christus ist das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4. Gal. 3, 25.). Die Gläubigen sind nicht

mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Röm. 6, 14. Gal. 5, 18.); sie sind frei von dem Joche des Gesetzes (vgl. Gal. 2, 4. 5, 1.), sind dem Gesetze abgestorben (Röm. 7, 1. Gal. 2, 19.) und sollen nicht wieder zu den kraftlosen und dürftigen Anfangsgründen, d. i. dem Gesetze, zurückkehren (Gal. 4, 9.); sie stehen durch Christus mit Gott in einem neuen Bunde, und zwar nicht des Buchstabens, sondern des Geistes (2Cor. 3, 6.); die Decke, die sonst bei Lesung des A. T. auf ihren Herzen lag, ist durch Christus weggethan (2 Cor. 3, 14.), und was sonst die Furcht nicht bewirken konnte, das thut jetzt die Liebe; sie erfüllt jetzt aus freien Stücken das Gesetz, ja sie ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 8—10.), ist das Gesetz Christi (Gal. 6, 2., vgl. 5, 14.), so dafs auf diese Weise durch den Glauben das Gesetz in höherem, edlerem Sinne erst recht aufgerichtet wird (Röm. 3, 31.).

Schon aus dem Bisherigen ist es klar, wie des Apostels jetzt durchgebildete Ansicht vom Gesetz und dessen Verhältnifs zum Evangelium auf der Bedeutung des Todes Christi beruhet. Nicht blofs die Motive und den Zweck desselben finden wir daher jetzt ausführlicher, auch das, was der Apostel Gerechtigkeit nennt, wird bestimmter und klarer gefafst, und die Beziehung des Glaubens gerade auf den Tod Christi tritt jetzt so entschieden hervor, dafs man wohl sieht, wie die dogmatische Anschauung des Apostels sich jetzt vollkommen entwickelt, und sein System seine gründliche Ausbildung erhalten hat. Wohl gebraucht der Apostel auch jetzt noch, um den Zweck des Todes Christi zu bezeichnen, häufig das *ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν* (2 Cor. 5, 15. Röm. 5, 6. 8. 14, 15. 6, 10.); allein er stellt diesen Tod jetzt nicht nur bestimmt als welterlösend dar (*ὑπὲρ πάντων*, 2 Cor. 5, 15. Röm. 8, 32.), sondern zugleich als freie That der Liebe Christi (*τοῦ δόντος ἑαυτόν*, Gal. 1, 4. *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*, Gal. 2, 20.), wie der Liebe Gottes (*τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*, Röm. 8, 32. *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας — περὶ ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3. *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ πα-*

ραπτώματα ἡμῶν, Röm. 4, 25.). Das ὑπέρ hat aber auch hier, wie früher, keine andere Bedeutung, als wegen, zum Besten; so in allen Stellen, wo es bei dem Tode Christi vorkommt (2 Cor. 5, 15. Gal. 1, 4. 2, 20. 3, 13. Röm. 5, 6. 8. 8, 32. 14, 15.); daher auch hier die Vertauschung dieser Präposition mit διά und dem Accusativ (Röm. 4, 25.), mit περί und dem Genitiv (Röm. 8, 3.), ja mit dem bloſsen Dativ (τῇ ἁμαρτίᾳ, Röm. 6, 10.). Auch zeigt das ὑπὲρ ἡμῶν bei ἐντυγχάνειν (Röm. 8, 34.) deutlich, wie der Apostel auch das Sterben Christi ὑπὲρ ἡμῶν gemeint hat. Indessen gerade dieſs „um unseretwillen, zu unserm Besten," findet durch andere, ausführlichere Erklärungen des Apostels jetzt seine ganz bestimmte Beziehung. Das frühere τιμῆς ἠγοράσθητε (1 Cor. 6, 20. 7, 23.) zeigte schon, wie sich der Apostel ein durch den Tod Christi bewirktes Loskaufen vom Verderben dachte (s. oben). Daſs dieſs wirklich der Fall, zeigt jetzt seine bestimmtere Fassung: „Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch ward" (Gal. 3, 13. 4, 5.). Der Fluch des Gesetzes, κατάρα τοῦ νόμου, ist nämlich der Fluch, der über die Übertreter des Gesetzes ausgesprochen ist, und bezeichnet folglich die Strafe, das Verderben, dem sie nicht entgehen werden. Christus also hat auf die Weise uns von diesem Verderben frei gemacht, daſs er sich selbst zu unserm Besten (ὑπὲρ ἡμῶν) dem Verderben, d. i. hier dem Tode, Preis gegeben hat und vor aller Welt Augen und nach aller Menschen Urtheil ein Verfluchter oder Fluch (κατάρα) geworden ist. „Denn," fügt der Apostel hinzu, „es steht geschrieben: Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt." Hier glaubt nun, wie bekannt, die Orthodoxie den klarsten und stärksten Ausspruch für die stellvertretende Genugthuung zu finden, indem sie als ausgemacht annimmt, Christus habe an unserer Statt den Fluch Gottes auf sich genommen, er sei an unserer Statt ein von Gott Verfluchter geworden, um den Fluch, d. i. die Strafen der Ewigkeit, von uns abzuwenden. Dagegen spricht nun schon, daſs die alten Kirchenväter diese Stelle gerade

gegen die orthodoxe Ansicht, und zwar, wie oben geschehen, erklären*). Aber auch davon abgesehen, so liegt in der orthodoxen Erklärung geradezu eine Widersinnigkeit, von der der Apostel himmelweit entfernt ist. Die Worte nämlich: Verflucht ist Jeder, der am Holze hängt, können nun und nimmermehr den Sinn haben, jeder Gekreuzigte sei bei Gott verflucht; denn dann wäre es in die Hand der Menschen gegeben, selbst einen Unschuldigen bei Gott verflucht zu machen. Um solch ein Mifsverständnifs, als sei Christus wegen seiner Kreuzigung bei Gott verflucht gewesen, gar nicht ein Mal aufkommen zu lassen, läfst der Apostel absichtlich die in den LXX. (5 Mos. 21, 22. 23.), woraus das Citat ist, noch stehenden Worte ὑπὸ θεοῦ gerade weg. Wie hätte der Apostel, wäre diefs die Hauptsache, dafs Christus von Gott als Gekreuzigter verflucht worden sei, gerade diefs ὑπὸ θεοῦ weglassen können? Im Gegentheil, er hätte es, wenn es nicht schon im Urtext gestanden, noch dazu einschieben müssen. Er läfst es also weg, weil Christus ihm vor Gott nicht eine κατάρα, sondern, wie er selbst später sagt, eine ὀσμὴ εὐωδίας (Eph. 5, 2.) war. Dazu kommt, dafs das im Urtexte stehende קְלָלָה gar nicht eigentlich Fluch, sondern Abscheu heifst; denn das Zeitwort קָלַל ist von אָרַר, verfluchen, ganz verschieden und heifst leicht, gering sein, woraus die Bedeutung: verachtet, verschmähet sein, fliefst. Daher heifst קְלָלָה Verachtung, Schmähung, und erst der erklärte Abscheu ist so viel, als Fluch. Es liegt daher in dem Worte nicht ein Mal der Begriff der Strafe, sondern vielmehr der des Abscheues nach oder in Folge der Strafe. Der todeswürdige Verbrecher sollte nicht über Nacht am Kreuze hangen bleiben, weil er ein Abscheu Gottes war, natürlich wegen seines todeswürdigen Verbrechens. Das Aufhängen am Kreuze an sich also machte Niemanden bei

*) S. die Citate aus Justinus Martyr, Tertullian, Origenes, Cyprian, Epiphanius, Theodoret, Hieronymus in der neuerlich erschienenen, ganz vortrefflichen exegetischen Abhandlung über die obige Stelle v. D. Bähr in Karlsruhe, in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, Jahrg. 1849. S. 917—985.

Gott zum Abscheu, sondern nur das Verbrechen, um dessen willen er aufgehängt wurde. Nur die, welche Christum an's Kreuz hängten, behandelten ihn als Fluch und wollten ihn der Welt so darstellen; aber deſswegen ist er's noch keineswegs in den Augen Gottes. Der Sinn jener Stelle also ist unzweifelhaft der: Christus hat sich dem schmachvollsten Tode hingegeben, damit wir, natürlich durch den Glauben an diese That seiner Liebe, innerlich umgewandelt, der Strafe unserer Sünden, die das Gesetz androhet, entrinnen möchten. Derselbe Sinn nun liegt offenbar in der Stelle: „Den, der von keiner Sünde wuſste, hat er (Gott) für uns zur Sünde gemacht (*ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν*), damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm werden" (2 Cor. 5, 21.). Das „zur Sünde gemacht" heiſst nach unbefangener und ziemlich allgemein anerkannter Erklärung: Gott hat ihn zum Sünder gemacht, d. i. als solchen behandelt*), und zwar zu unserm Besten (*ὑπὲρ ἡμῶν*), und die Tendenz Gottes dabei war (*ἵνα*), daſs wir durch den Glauben an diese That der göttlichen Liebe unsere Herzen umwandeln und so Vergebung unserer Sünden finden, also gerechtfertigt werden sollten. Wohl liegt auch hier die Idee zum Grunde, daſs Christus, um uns von der Strafe der Sünde zu retten, die Todesstrafe des Kreuzes hier erlitten habe; allein der Gedanke, daſs Gott eine Genugthuung verlangt, und Christus diese ihm durch seinen Tod geleistet habe, wird erst in die Worte hineingetragen, da mit keiner Sylbe so etwas erwähnt ist. Was aber

*) Usteri in seinem Paulinischen Lehrbegriff, S. 68., zeigt treffend, wie man von orthodoxer Seite her das zweite *ἁμαρτίαν* hier auf eine unerhörte Weise durch „Strafe für die Sünde" und *ὑπὲρ ἡμῶν* auch willkürlich genug mit „an unserer Statt" übersetze. Er zeigt, wie die beiden einen Gegensatz bildenden Glieder, *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* und *ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, ein Wortspiel oder ein Oxymoron bilden, deren es unzählige beim Paulus gebe. Für die oben von uns angegebene Erklärung aber, daſs das zweite *ἁμαρτίαν per metonymiam* für *ἁμαρτωλόν* zu nehmen sei, führt Usteri noch die Worte des Theodoret zu unserer Stelle an.

die obigen Worte, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ausdrücken, gerade dasselbe sagt Paulus mit den Worten: κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκί, er (Gott) verdammte die Sünde im Fleische (Röm. 8, 3.). Wegen der Sünde (περὶ τῆς ἁμαρτίας), heifst es nämlich, sandte Gott seinen Sohn in Ähnlichkeit eines sündigen Leibes und strafte und verurtheilte so (denn das heifst κατακρίνειν) durch den leiblichen Tod an dem Leibe Christi die Sünde, d. h. dadurch, dafs Christus wie ein Sünder von Gott behandelt wurde und an seinem Leibe den Tod der Sünder litt, also das eigentlich von jedem Sünder durch seine Sünde verdiente Strafgericht trug, hat Gott den an diese That seiner Liebe Glaubenden die Rettung geschenkt, indem sie nun die gerechte Forderung des Gesetzes (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου, v. 4., vgl. c. 2, 26.), aus dankbarer Liebe zu Gott nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandelnd, erfüllen. Dafs gerade diefs Letztere die Absicht Gottes bei der Sendung und dem Tode seines Sohnes gewesen, zeigt deutlich das ἵνα, womit v. 4. beginnt. War aber diese ganze Anschauungs- und Ausdrucksweise judenchristlichen Lesern, also früheren Hebräern, um so verständlicher, als sie die Bestimmung eines Opfers, welches die Sünde hinwegnahm, vor Augen hatten, so wählt der Apostel, gerade um diese Wahrheit, dafs die Strafe der Sünden durch Christi Tod hinweggenommen, also volle Vergebung der Sünden nun gewifs sei, da Christus ein für alle Mal der Sünde wegen oder für die Sünde gestorben sei (τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, Röm. 6, 10.), recht einleuchtend zu machen, denselben Lesern gegenüber noch bestimmtere und bezeichnendere Ausdrücke. Er nennt Christum geradezu ein ἱλαστήριον, d. i. das Mittel, wodurch Sühnung und Tilgung der Schuld bei Gott zu finden sei, und das Gott selbst dargereicht habe, wenn wir an Christi Blut, d. i. an seinen Tod, glauben. Denn er sagt: „Welchen (Jesus) Gott dargestellt hat als Sühnungsmittel (ἱλαστήριον) vermittelst des Glaubens (διὰ τῆς πίστεως) in seinem Blut" (Röm. 3, 25.). Hier ist zunächst das προέθετο mit ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι zu verbinden; denn in seinem Blute, d. i. in seinem Tode, hat

Gott seinen Sohn also dargestellt, und der Glaube ist die Bedingung, durch deren Erfüllung Christus erst wirklich jenes ἱλαστήριον für uns wird. Nun aber bezeichnet dieses Wort, wie bekannt, eigentlich den Deckel der Bundeslade, durch dessen Besprengung mit Blut der Act der Sühnung und somit der Vergebung der Schuld nach hebräischer Anschauung vollzogen ward. Gerade diefs aber ist bei dem Ganzen der Kern, und der Vergleichungspunkt ist hierin zu suchen. Wie jener mit Blut besprengte Deckel der Bundeslade als Mittel und zugleich als Zeichen der wirklich vollzogenen Sühnung und Vergebung der Schuld angesehen wurde, so ist das Blut Christi am Kreuze das Mittel und Zeichen der wirklichen Vergebung unserer Schuld bei Gott. Nicht in der Versöhnung des zürnenden Jehova also, als sei er befriedigt durch das Blut Christi, liegt die Vergleichung; denn nicht ein einziges Mal nennt Paulus Gott selbst versöhnt; sondern in der Gewifsheit der Vergebung unserer Sünden allein, in der Befreiung von aller Schuld und Strafe, kann das *tertium comparationis* hier gefunden werden (vgl. Usteri, S. 66.). Gerade um diese Gewifsheit seinen Lesern auch noch von einer andern Seite her einleuchtend zu machen, geht der Apostel selbst noch einen Schritt weiter und setzt zu den obigen Worten, auf die Rechtsanschauung seiner Leser eingehend, noch hinzu: „zum Erweise seiner Gerechtigkeit wegen des Hingehenlassens (διὰ τὴν πάρεσιν) der vorher geschehenen Sünden unter der Nachsicht Gottes (ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ); zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dafs er gerecht sei und die, so an Jesum glauben, rechtfertige" (Röm. 3, 25—26.). Um den Sinn dieser Worte recht zu fassen, mufs man sich vor Allem die hebräische Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit klar machen. Diese ward also gedacht, dafs sie die Sünden der Menschen nicht überhaupt nur strafe, sondern schon hier auf Erden strafe, und zwar durch ein den Vergehungen des Menschen entsprechendes positives Unglück oder Leiden. Wo dieses eintrat, schlofs man rückwärts auf bestimmt vorhandene beson-

dere Sünden oder Frevel. Davon giebt Zeugnifs das Urtheil über jene Galiläer, die Pilatus beim Opfer tödtete, und über die Achtzehn, auf die der Thurm von Siloa stürzte (Luc. 13, 1—4.), sowie die Frage der Jünger bei dem Blindgeborenen, ob er oder seine Ältern gesündigt hätten (Joh. 9, 2—3.). Daher mufste das Hingehenlassen der vorher geschehenen Sünden der Menschen (ἡ πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων) und die Nachsicht Gottes dabei (ἡ ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ) einem nach jüdischer Weise denkenden, ernsten Gemüth mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar oder doch als ein unlösbares Räthsel erscheinen. Hierauf gerade geht nun der Apostel ein und zeigt, dafs durch den Tod Christi die göttliche Gerechtigkeit zu einer ἔνδειξις, d. i. öffentlicher Darlegung, gekommen sei. Denn da Christus, als der durchaus Reine und Schuldlose, den schmachvollen Tod am Kreuze nicht für eigene Sünden gelitten haben konnte, so mufste einem hebräischen Gemüth nach Jes. 53. der Gedanke durchaus nahe liegen, dafs der Tod Christi Strafe fremder Sünden gewesen, und Christus also die Strafe, die Andere verdient, auf sich genommen habe. Damit aber war nach judenchristlichem Urtheil die göttliche Gerechtigkeit wegen der unbestraft gelassenen früheren Sünden der Menschen vollkommen gerechtfertigt. Gott hatte den Menschen nun eine ἔνδειξις derselben gegeben; wefshalb auch der Apostel, weil er den Accent darauf legt, zwei Mal das Wort wiederholt (εἰς ἔνδειξιν, v. 25., und πρὸς ἔνδειξιν, v. 26.); Gott war nun nicht blofs durchaus δίκαιος, denn er hatte die früher unbestraft gelassenen Sünden nun wirklich bestraft, sondern er handelte auch durchaus δικαίως, wenn er jetzt die, welche an Jesum glaubten, unbestraft liefs, d. i. sie rechtfertigte (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, v. 26.). Von dieser menschlichen Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit aber, welche Paulus benutzt, um seinen Lesern die völlige Gewifsheit der im Tode Christi uns von Gott zugesicherten Vergebung unserer Sünden nahe zu bringen, den Schlufs zu machen, als habe die göttliche Gerechtigkeit an sich eine solche Genugthuung durch das Blut

Christi wirklich nöthig gehabt, und als sei sie nun erst wirklich befriedigt und ausgesöhnt, dazu nöthigen die Worte des Paulus keineswegs. Im Gegentheil, der Apostel selbst hat diesen Schlufs, den die Orthodoxie unbedenklich thut, niemals gemacht. Er unterscheidet jene ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης, den Menschen und ihrer Fassungskraft gegenüber, sehr wohl von der eigentlichen und wirklichen Gesinnung Gottes, in der er durchaus keine καταλλαγή, d. i. Umwandlung oder Versöhnung, gestattet. Denn wäre jener Schlufs wirklich im Sinne des Paulus, so wäre 1) die göttliche Gerechtigkeit an sich eine durch Christi Tod völlig befriedigte, und Gott durch diefs Opfer mit der Welt versöhnt. Nun aber sagt Paulus diefs niemals, sondern gerade umgekehrt: Gott hat uns versöhnt mit sich durch Jesum Christum (2 Cor. 5, 18.); Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend (v. 19.); versöhnet euch mit Gott (v. 20.); wir sind mit Gott ausgesöhnt worden durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 10.); wir haben nun die Aussöhnung (mit Gott) erlangt (v. 11.). Dazu kommt 2): Wäre Gottes Gerechtigkeit eine durch den Tod Christi wirklich befriedigte, d. i. wäre ihren Forderungen wirklich auf diese Weise genuggethan, so hätte sie auch kein Recht mehr, die Sünder, für die Christus gelitten, zu bestrafen; es wäre dann die Freilassung dieser Sünder ihre Schuldigkeit, und die Rechtfertigung selbst nichts weiter, als eine simple Handlung der Gerechtigkeit, die nun keine weiteren Anforderungen mehr für etwas machen könnte, wofür sie schon völlige Genugthuung erhalten hätte. Nun aber stellt Paulus gerade die Rechtfertigung als einen Act der göttlichen Gnade dar. Er sagt: „Und werden Alle gerechtfertigt umsonst durch seine (Gottes) Gnade" (τῇ αὐτοῦ χάριτι) (Röm. 3, 24.). Gerade die Rechtfertigung selbst wird ein χάρισμα (Röm. 5, 15. 16.), ein δώρημα (v. 16.), eine χάρις καὶ δωρεά (v. 17. 21.) genannt (vgl. Röm. 4, 16. 5, 2. 2 Cor. 6, 1—2.). Zwar meint Lutz (S. 363.), dafs Gott eben darin seine Gnade gezeigt, dafs er die Strafe auf Christum gelegt und also in Einem Act seine

Strafgerechtigkeit und Gnade geübt habe; allein das ist eben dem Paulus nur untergeschoben; er selbst zeigt in seinen Erklärungen von δικαιοῦσθαι und δικαιοσύνη (s. unten), dafs der hier gemeinte Act der göttlichen Gnade nicht in der Auflegung der Strafe auf Christum, sondern allein in dem Nichtzurechnen der Schuld besteht. Wo diefs aber Gnade genannt wird, da kann von geschehener Genugthuung nicht die Rede sein. Endlich aber 3): Wenn Gott durch Christi Tod völlige Genugthuung erhalten hätte, so wäre die unbedingte Freilassung der Sünder nothwendige Folge, und das Binden der Freilassung noch an diese und jene Bedingung reine Willkür und Ungerechtigkeit. Nun aber ist bekanntlich die Rechtfertigung an den Glauben gebunden, und die sittliche Umwandlung des Menschen eine davon unzertrennliche Bedingung.

Gerade diefs Letztere nun führt uns zu der viel tieferen Bedeutung, die Paulus im Tode Christi sieht, und die uns die Rechtfertigung als göttlichen Gnadenact, sowie die Nothwendigkeit der πίστις und die ganz besondere Bedeutung der Gottheit Christi dabei klar macht. Der Apostel spricht nämlich: „Der ja seines eigenen Sohnes nicht geschonet hat, sondern hat ihn für uns alle hingegeben: wie sollte er uns nicht Alles mit ihm schenken?" (Röm. 8, 32.) Hier ist zunächst vollkommen klar, dafs Paulus im Tode Christi den höchsten Beweis der göttlichen Liebe sieht. Das spricht er auch aus in den Worten: „Die Liebe Gottes (d. i. die Liebe, mit welcher uns Gott geliebt hat) ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Denn Christus ist ja, da wir noch elend waren, zur bestimmten Zeit für uns Gottlose gestorben" (Röm. 5, 5—6.). Und ebenso: „Es erweiset aber Gott seine Liebe gegen uns, dafs, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist" (v. 8.). Und endlich seine begeisterten Worte, er sei überzeugt, dafs Nichts uns scheiden könne von der Liebe Gottes, die uns geworden in Christo Jesu, unserm Herrn (Röm. 8, 38—39.). Hier

zeigt sich nun vor Allem, wie der Glaube an diese Liebe Gottes gar nicht sein kann ohne die feste Überzeugung, daſs Christus wirklich der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne sei, und daſs also der eigene Sohn Gottes vom Vater für uns hingegeben sei in den Tod. Ja, es steigt die Bedeutung dieser Liebe noch bei dem Gedanken, daſs wir dessen gar nicht werth, sondern Gottlose und Sünder waren, die ohne diesen Tod des Sohnes Gottes ὑπὲρ ἡμῶν, d. i. zu unserer Rettung, der Strafe in Ewigkeit, d. i. der gewissen Verdammniſs, nothwendig entgegengingen (s. oben). Wo daher der Glaube an diese Liebe in einem Herzen Wurzel faſst, da muſs nothwendig eine καταλλαγή, d. i. eine Umwandlung und Hinwendung des Herzens zu Gott, eintreten. Diese Liebe überwindet das Herz, und wer bisher durch seine Sünden ein Feind Gottes gewesen, der muſs, der Natur der menschlichen Seele nach, durch die allmächtige Gewalt dieser Liebe, so er sie wirklich glaubt, innerlich hingezogen werden zu dem, der ihn also geliebt. Er kann nicht mehr zweifeln, daſs diese Liebe, wie der Apostel spricht, ihm mit Christo zugleich Alles, also auch Vergebung seiner Schuld, schenken werde. Darum sagt der Apostel: „Denn so wir, die wir Feinde waren, mit Gott ausgesöhnt wurden (κατηλλάγημεν) durch den Tod seines Sohnes, um so mehr werden wir, da wir ausgesöhnt sind (καταλλαγέντες), gerettet werden durch sein Leben" (Röm. 5, 10. 11.). Da aber Gott selbst es ist, der durch das, was er für uns gethan, nämlich durch die Hingabe seines eigenen Sohnes für uns in den Tod, unsere Herzen zu sich hinwendet und also umkehrt, so nennt ihn der Apostel auch ὁ καταλλάξας ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Cor. 5, 18.) und ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ (v. 19.); er fordert auf: καταλλάγητε τῷ θεῷ (v. 20.); er nennt sein Amt die διακονία τῆς καταλλαγῆς (v. 18.) und seine Verkündigung den λόγος καταλλαγῆς (v. 19.). Bei solchem Seelenzustande aber, wo das ganze Herz umgewandelt und zu Gott hingezogen ist, wo es auf die in Christi Tod geoffenbarte Liebe Gottes sein ganzes Vertrauen (πίστις) setzt, da will Gott den Menschen auch

als einen δίκαιος ansehen, will ihm die δικαιοσύνη geben, will das δικαιοῦν an ihm vollziehen; denn bei einem solchen ist die Bedingung vorhanden, unter der Gott die Sündenvergebung wirklich und vollständig eintreten lassen will und kann.

Was nämlich der Apostel unter **rechtfertigen**, δικαιοῦν, versteht, das spricht er an mehreren Stellen durchaus unzweifelhaft aus. Er nennt es ein μὴ λογίζεσθαι τὰ παραπτώματα oder ἁμαρτίαν (2 Cor. 5, 19. Röm. 4, 8.), ein Nichtzurechnen der Vergehungen oder der Sünde, ein λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 3. 5. 9. 22. 23. 24. Gal. 3, 6.), ein Anrechnen des Glaubens, d. i. des vollen Vertrauens und Bauens auf die Verheifsungen und hier insbesondere auf die im Tode Christi geoffenbarte Liebe Gottes, für Gerechtigkeit, ein ἀποστρέφειν ἀσεβείας und ἀφελέσθαι τὰς ἁμαρτίας (Röm. 11, 26.), ein Abwenden der Übertretungen und Wegnehmen der Sünden. Eben darum construirt der Apostel das δικαιοῦσθαι auch mit ἀπό, nämlich ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 7.), und meint damit ein Los- und Freigesprochenwerden von der Sünde (vgl. Act. 13, 39.); auch mit παρὰ τῷ θεῷ (Gal. 3, 11.) und ἐνώπιον αὐτοῦ (Röm. 3, 20.), weil der Mensch dann bei und vor Gott als ein δίκαιος angesehen werden soll; wefshalb für δικαιοῦσθαι als identisch auch δικαίους καθίστασθαι (Röm. 5, 19.), d. i. als gerecht dargestellt werden, gebraucht wird. Aus dem Allen aber erhellt Zweierlei: 1) Das Nichtzurechnen der Sünde, die Gott zurechnen könnte, das Anrechnen des Glaubens für Gerechtigkeit, den er nicht dafür anzurechnen brauchte, ist ein reiner Act der göttlichen Gnade; wefshalb der Apostel mit vollem Rechte dafür die oben angeführten Wörter: χάρις, χάρισμα, δώρημα, χάρις καὶ δωρεά, gebraucht. 2) Der Glaube ist auf Seiten des Menschen die nothwendige Bedingung, unter der Gott die Sünden nicht zurechnen will; denn erst mit dem Glauben ist der Mensch in der Gemüthsverfassung, in der ihm Gott wirklich die Sünden vergeben kann (s. oben); daher gerade die Erklärung des Apostels, dafs Gott den

Glauben für die verlangte Gerechtigkeit, d. i. die vollkommene Tugend, die er fordern könne, annehmen oder anrechnen wolle. Daraus folgt denn der nothwendige Gegensatz zwischen dem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, wonach der Mensch wähnt, dafs seine Werke ihn vor Gott als gerecht erscheinen lassen würden, und dem δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως oder διὰ πίστεως, wonach ihm jener Zustand, nämlich die Gerechtigkeit, nur aus Gnade und wegen seines Glaubens von Gott zugerechnet wird (vgl. Gal. 2, 16.). Daher denn der so häufig von Paulus wiederholte emphatische Zusatz: ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως und πίστει, und zwar nicht blofs bei dem δικαιοῦσθαι (Gal. 2, 16. 3, 8. 24. Röm. 3, 26. 28. 30. 5, 1.) und mit dem bestimmten Zusatze, dafs es χωρὶς ἔργων νόμου geschehe (Röm. 3, 28., vgl. c. 4, 2. 3, 20. Gal. 5, 4.), sondern auch bei dem in diesem Sinne gebrauchten δίκαιος (Gal. 3, 11. Röm. 1, 17.) und δικαιοσύνη (Röm. 9, 30. 10, 6. 3, 22. 4, 11., vgl. 10, 4. 10.). Denn ist nach der obigen Erklärung des Paulus selbst der Sinn des δικαιοῦν unzweifelhaft (Röm. 3, 26. 30. 4, 5. 8, 30. 33. Gal. 3, 8.), und bezeichnet es eben darum: einem Sünder seine Sünden nicht zurechnen, ihn von der Schuld freisprechen, weil es seiner Wortbedeutung nach zunächst wirklich gerecht machen, dann Jemanden für gerecht erklären und darum endlich auch Jemanden als einen wirklichen δίκαιος ansehen und behandeln heifst: so ist der δίκαιος ἐκ πίστεως danach offenbar der, welcher wegen seines Glaubens von Gott als gerecht angesehen und behandelt wird, und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως oder δικαιοσ. πίστεως (Röm. 4, 11.) der Zustand, in dem der Mensch sich durch seinen Glauben befindet, und in dem Gott seine Sünden ihm nicht zurechnet, sondern ihn als gerecht ansieht und von der Strafe freispricht. Da aber diese Gerechtigkeit von Gott dem Menschen zugerechnet wird, und Gott durch den Tod seines Sohnes sie überhaupt möglich gemacht hat, also auch in dieser Beziehung ihr Urheber ist, so heifst sie auch δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. 1, 17. 3, 21. 22. 10, 3. 2 Cor. 5, 21.), der die ἰδία δικαιοσύνη (Röm. 10, 3.) oder die δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου (v. 4.) ent-

gegengesetzt wird. Auch das blofse δικαιοσύνη, ohne Zusatz von πίστεως oder ἐκ πίστεως, hat, wo der Zusammenhang darauf führt, diese Bedeutung von Gerechtigkeit, die Gott aus Gnaden und wegen des Glaubens zurechnet (Röm. 5, 17. 21. 8, 10. 9, 30. 31. 10, 4. 10. Gal. 5, 5. 3, 6.)*). Die δικαίωσις dagegen bezeichnet die Handlung, den Act selbst, wonach Gott dem Sünder die δικαιοσύνη zurechnet; daher heifst es, dafs Christus um unserer *Rechtfertigung* willen auferweckt sei, weil die Auferstehung als eine Thatsache, die Gott gewirkt, keinen Zweifel übrig läfst, dafs jener Act der Rechtfertigung auch wirklich von Gott an uns vollzogen wird (Röm. 4, 25.). Ebenso heifst es, dafs das Gnadengeschenk (τὸ χάρισμα), das uns durch Eine gerechte That, nämlich Christi Tod, zu Theil geworden, für alle Menschen *zur Rechtfertigung des Lebens* gerathen sei, d. i. zu dem Act der Rechtfertigung, den Gott aus Gnaden vollzieht, und der Leben und Seligkeit zur Folge hat (Röm. 5, 18.). Das δικαίωμα endlich ist zunächst die wirklich vollbrachte gerechte That Jemandes; so in der vorigen Stelle der Tod Christi; denn dafs dieser und nicht das ganze Leben Christi damit gemeint sei, wie die alte

*) Wenngleich in dem *dogmatischen System* des Paulus die oben angeführten Wörter: δικαιοῦν, δίκαιος und δικαιοσύνη, die angegebene Bedeutung haben, so kommen sie doch, wo Paulus nicht gerade im Sinne und Zusammenhange seines Systems spricht, daneben auch jetzt noch in anderer Bedeutung vor. So δικαιοῦν, Jemanden für wirklich gerecht erklären und anerkennen, nicht aus Gnade, sondern *weil er es verdient* (Röm. 2, 13. 3, 4.); δίκαιος für wirklich *gerecht*; so von *Gott* (Röm. 3, 26.), vom *Gesetz* (Röm. 7, 12.) und von einem *Menschen* (Röm. 5, 7.); dann für *fromm* und *tugendhaft*, von Menschen gesagt (Röm. 3, 10. 2, 13., vgl. Act. 24, 15. 22, 14.); δικαιοσύνη für *Gerechtigkeit*, als Eigenschaft Gottes (Röm. 3, 5. 25. 26.), die zugleich als *Güte* gedacht wird (2 Cor. 9, 9.), und endlich für *Frömmigkeit* und *Tugend* (2 Cor. 6, 7. 9, 10. Röm. 6, 13. 16. 18. 20., vgl. Act. 24, 25.). Dafs aus diesen Bedeutungen die im System vorkommenden sich erst entwickelt haben, ist leicht einzusehen und bedarf hier nicht der Nachweisung.

Dogmatik das Wort hier fafst, geht schon aus der Entgegenstellung des ἑνὸς παραπτώματος des Adam hervor. Die Eine Sünde des Adam wird der Einen That Christi, d. i. seinem Tode, gegenübergestellt; denn nur von diesem macht Paulus die Rechtfertigung abhängig. Sodann aber bezeichnet das Wort auch das, was von Jemandem für gerecht erklärt ist, daher 1) das Gesetz, die gerechte Forderung Jemandes; so kommt δικαίωμα τοῦ θεοῦ als Gesetz Gottes (Röm. 1, 32.) und δικαίωμα τοῦ νόμου als gerechte Forderung des Gesetzes (Röm. 8, 4. 2, 26.) vor; sodann 2) den Ausspruch Jemandes, wonach einer für gerecht erklärt, d. i. von der Schuld freigesprochen wird, und in diesem Sinne wird von der Gnadengabe im Tode Christi (τὸ χάρισμα) gesagt, dafs sie zu einer Gerechtsprechung, d. i. einer Freisprechung von der Schuld (εἰς δικαίωμα), geworden sei (Röm. 5, 16.). In diesem letztern Sinne fällt daher die Bedeutung des Wortes der Sache nach mit der von δικαίωσις zusammen; wefshalb Paulus auch in derselben Verbindung ein Mal εἰς δικαίωμα, das andere Mal εἰς δικαίωσιν sagt (Röm. 5, 16. 18.). Nachdem wir aber so gesehen, was der Apostel unter Rechtfertigung versteht, so wird auch das Verhältnifs derselben zu der ἀπολύτρωσις klar. Die letztere erscheint als Mittel zu der ersteren; denn Paulus sagt von den Gläubigen: δικαιούμενοι — διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. i. gerechtfertigt durch die Erlösung in Christo Jesu (Röm. 3, 24.). Ist nämlich die ἀπολύτρωσις eine Loskaufung durch ein λύτρον, so ist Christi Tod offenbar als das λύτρον oder Lösegeld gedacht. Und das ist er wirklich; denn hätte Christus nicht sein Leben hingegeben, um uns damit vom Verderben loszukaufen, so wäre diese That der Liebe nicht das bewegende Moment in unserm Herzen, das die καταλλαγή in uns bewirkt, und ohne diese wäre dann also auch kein δικαιοῦσθαι bei Gott, keine Vergebung der Sünden, für uns möglich. Dafs aber nicht Gott das Lösegeld gefordert und empfangen, geht klar aus dem Zusatz zu δικαιούμενοι hervor: „umsonst durch seine Gnade" (δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); denn giebt Gott etwas umsonst, so hat er dafür auch nichts empfangen,

also auch kein Lösegeld, und giebt er die Rechtfertigung durch seine Gnade, so hat weder der Mensch, noch irgend ein Wesen durch sein Verdienst sie bewirkt; denn sonst wäre Gnade nicht Gnade. Wohl schliefsen jene Worte zunächst jedes Verdienst von Seiten der Menschen aus; allein auch das hohe Verdienst des Erlösers um uns kann bei Gott nicht zwingendes Moment sein, die Sünder freizugeben; denn sonst geschähe es nicht wirklich umsonst, nicht wirklich aus Gnade.

Danach stellt sich das System des Paulus über den Tod Christi also dar: Das Blut Christi ist das Lösegeld, das hingegeben ist, um uns loszukaufen von dem sichern Verderben in Ewigkeit. Sowohl Christus selbst hat in freier Liebe sein Leben defshalb hingegeben, als auch Gott seines eigenen Sohnes defshalb nicht verschont. Diese ἀπολύτρωσις oder Loskaufung vom Verderben aber tritt für den Einzelnen erst dann wirklich ein, wenn er auf diese eine grofse That der Liebe Gottes und seines Sohnes sein ganzes Vertrauen setzt, d. i. die πίστις hat. Denn mit ihr geht nothwendig in seiner Seele die καταλλαγή, d. i. die Umwandlung und Versöhnung des Herzens mit Gott, vor, und von Gottes Seite erfolgt nun wirklich die δικαίωσις, d. i. die Rechtfertigung, wonach er aus Gnaden und um jenes Glaubens willen dem Menschen die δικαιοσύνη, die er nicht hat, zurechnet und ihm also die Schuld und Strafe vollständig erläfst.

Als **Folgen** der Rechtfertigung treten daher objectiv zunächst auf: 1) das σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das Gerettetwerden vom Zorne (Röm. 5, 9.), d. i. die wirkliche Befreiung von dem göttlichen Strafgericht, was der Apostel auch kurz durch σώζεσθαι (Röm. 5, 10. 8, 24. 10, 9. 13. 11, 26. 2 Cor. 2, 15., vgl. Röm. 9, 27. 11, 14.) und σωτηρία (Röm. 1, 16. 10, 10. 1. 2 Cor. 6, 2.) ausdrückt. „Es ist nun kein κατάκριμα, d. i. keine Verdammnifs, mehr," heifst es, „für die, so in Christo Jesu sind" (Röm. 8, 1.); und somit ist der θάνατος, d. i. der ewige Tod als Strafe der Sünden, für sie aufgehoben (Röm. 6, 23.; s. oben). Darum nennt der Apostel als ferneres positives Gnadengeschenk Gottes:

2) die ζωὴ αἰώνιος, das ewige Leben oder die Seligkeit (Röm. 5, 21. — c. 6, 23., vgl. v. 22. und Gal. 6, 8.), wofür er auch das einfache ζωή (Röm. 5, 17. 18. 7, 10., vgl. 8, 2. 6. 11, 15. — 2 Cor. 2, 16. 5, 4.) setzt. Mit diesen objectiven Folgen der Rechtfertigung aber hangen auf's Innigste die subjectiven zusammen, ja jene sind ohne diese gar nicht möglich und denkbar, und gerade hierin offenbart sich der tiefe Blick des Apostels in das Geheimniſs der Erlösung, daſs er die im Innersten der Seele durch die Rechtfertigung vorgehenden Veränderungen und Thatsachen des Seelenlebens so klar und bestimmt ausspricht und von dem groſsen Acte der Erlösung herleitet. Denn hat das Herz im Glauben an die Bedeutung des Todes Christi die Gewiſsheit der Rechtfertigung vor Gott, so hat es 1) Frieden mit Gott (εἰρήνην πρὸς τὸν θεόν, Röm. 5, 1.), d. i. alle Angst und Furcht vor Strafe ist hinweg, eine heilige, selige Ruhe ist beim Gedanken an Gott in der Seele; sie nahet sich ihm in aller Zuversicht, erwartet nur Liebes und Gutes von ihm und ist ihrer Seligkeit gewiſs. Das spricht der Apostel aus in den Worten: „Da wir nun gerechtfertigt sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott mittelst unseres Herrn Jesu Christi, mittelst dessen wir auch den Zutritt erhalten haben durch den Glauben zu dieser Gnade, in der wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit bei Gott" (Röm. 5, 1—2.). Diesen Seelenzustand, als Folge der Rechtfertigung, drückt der Apostel aber noch umfassender und bezeichnender aus durch 2) Kindschaft bei Gott (υἱοθεσία, Gal. 4, 5. Röm. 8, 15., vgl. Gal. 3, 26.). Es ist dieſs allerdings nicht bloſs das subjective Gefühl, daſs wir als Kinder Gottes uns geborgen fühlen in des Vaters Schutz und an des Vaters Herz, und daſs wir mit voller Liebe und ganzem Vertrauen in allem Anliegen ihn anrufen können als unsern lieben Vater (Abba!), sondern es ist zunächst auch ein objectives Gnadengeschenk Gottes, das wir empfangen haben (ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν, Gal. 4, 5.), indem uns Gott nun wirklich als seine Kinder annimmt und

darum in unsere Herzen den Geist seines Sohnes sendet, der uns dieser Kindschaft erst vollkommen gewifs macht (Röm. 8, 15—16. Gal. 4, 6.); allein eben diese subjective Gewifsheit, dafs wir Gottes Kinder sind, macht uns wieder unseres seligen Erbes bei Gott um so gewisser (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7.). Die Folge davon aber, wie überhaupt von unserer Rechtfertigung vor Gott, ist endlich 3) heilige Liebe zu Gott und dem Erlöser; diese ist Motiv zu allem sittlichen Wandel auf Erden, und durch diesen wird unsere Hoffnung auf unser seliges Erbe im Himmel abermals gehoben und gestärkt. Von der unendlichen Liebe Gottes giebt uns nämlich der Tod seines Sohnes (Röm. 8, 32.) und der Geist Gottes, der in unsere Herzen gegeben ist (Röm. 5, 5.), unwiderlegliches Zeugnifs, und da wir so nun durch die Rechtfertigung aus Gnaden nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen (Röm. 6, 14.), so treibt uns die dankbare Liebe, uns dafür Gott selbst hinzugeben, als von den Todten aufgelebt, also dafs die Sünde nun nicht mehr herrscht in unserm sterblichen Leibe (Röm. 6, 12—13.), und wir unsere Glieder nicht mehr zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit, sondern der Gerechtigkeit verwenden (παριστάνειν, v. 13.). Ebenso aber drängt und treibt die Liebe zu Christo, der sich selbst für uns dahingegeben, dafs wir hinfort nicht uns selbst leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist (2 Cor. 5, 15., vgl. Gal. 2, 20.). Wir wandeln daher nun nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste (Röm. 8, 1. 3. 12.); denn der Geist Christi wohnt in uns (Röm. 8, 9.), und wir werden als Kinder Gottes von dem Geiste Gottes getrieben (v. 14.). Darum giebt als entfernteren Zweck des Todes Christi der Apostel auch an: „Welcher sich selber hingegeben für unsere Sünden, auf dafs er uns entrisse (ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς) der gegenwärtigen argen Welt" (Gal. 1, 4., vgl. 2 Cor. 5, 15.); ja er sagt von sich selbst: „Durch welchen für mich die Welt gekreuzigt ist, und ich für die Welt" (Gal. 6, 14.). Darum spricht er ferner: „Die Liebe Christi dränget mich" (2 Cor. 5, 14.), und erklärt, dafs in Christo Jesu weder Beschneidung, noch Vor-

haut etwas gilt, sondern nur Glaube, der durch die Liebe wirksam wird (ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6.).

Liegt so nun aber des Apostels ganze Lehre von dem Tode Christi als ein vollständig ausgebildetes System vor uns, in dem jedes Einzelne seinen angemessenen Platz erhalten hat und in nothwendigem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen steht: so erhalten später wohl noch einzelne Punkte eine Erweiterung und schärfere Ausprägung, allein das Ganze liegt nun als fertiges Lehrgebäude den späteren Belehrungen und Ermahnungen des Apostels zum Grunde, und wir haben nur darauf zu achten, in welchen Punkten etwa jene Erweiterung und Entwickelung noch Statt hat und sich thatsächlich nachweisen läfst.

In dem zunächst folgenden Abschnitte der Apostelgeschichte, c. 20, 3 — c. 28, 31., zeigt sich bei aller Kürze, mit welcher die Lehre des Apostels berührt wird, dafs die oben gegebene Darstellung vom Werke Christi jetzt durchaus von ihm festgehalten und verkündet wird. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die er überall predigt (κηρύσσειν, Act. 20, 25. 28, 23. 31.), ist nicht mehr das zukünftige Reich Christi, wenigstens nicht diefs allein, sondern das auf Erden vom Apostel schon jetzt zu verbreitende. Der Vorwurf, dafs er alle Juden eine ἀποστασία ἀπὸ Μωσέως lehre (Act. 21, 21. 28.), weist deutlich auf seine oben entwickelte Ansicht vom Gesetze hin. Die Anführung der βουλὴ τοῦ θεοῦ, d. i. des Rathschlusses Gottes zur Erlösung der Welt (Act. 20, 27.), der Beweis der Leidensfähigkeit Christi (εἰ παθητὸς ὁ Χριστός, Act. 26, 23.), die Hinweisung auf das Blut Christi, womit er sich die Gemeinde erworben (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, Act. 20, 28.), die Verbindung der Bekehrung zu Gott mit dem Glauben (τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν, Act. 20, 21.), die Erwähnung der Gnade Gottes in der jetzt gewählten Bezeichnung des Evangeliums (ὁ λόγος und τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, Act. 20, 32. u. 24.): das Alles sind deutliche Merkmale seines bereits fixirten, oben entwickelten Systems vom Tode Christi.

γ) Die hierauf folgenden **Briefe an die Colosser, Epheser und Philipper** geben ein noch weit stärkeres Zeugnifs davon, und es zeigt sich in ihnen zugleich, in welchen Punkten jenes System noch eine weiter gehende Entwickelung gefunden. Bei der βασιλεία τοῦ θεοῦ sehen wir zunächst, wie das künftige Reich Christi (Eph. 5, 5.) mit dem auf Erden bereits bestehenden (Col. 4, 11.) zu Einem, Beides umfassenden, Begriff verschmolzen ist; denn der Apostel sagt, dafs uns Gott aus der Gewalt der Finsternifs errettet und in's Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt habe (Col. 1, 13.). Die Präterita ἐῤῥύσατο und μετέστησεν zeigen, dafs die Christen sich bereits in diesem Reiche befinden, und der Ausdruck βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ weist auf ein Reich hin, das über diese Erde hinausreicht und die unsichtbare Welt mitumfafst; denn die Herrschergewalt Christi wird gerade in diesen Briefen als Himmel und Erde umfassend dargestellt. (s. oben und Col. 1, 16. 2, 10. Eph. 4, 10. 1, 20—23.). Er steht als das Haupt τῆς ἐκκλησίας da (Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Col. 2, 19.), und gerade diese erscheint nun in ihrer Gesammtheit nicht blofs als das σῶμα, sondern als das πλήρωμα Christi, d. i. als die Fülle seiner göttlichen Kräfte, als das, was angefüllt ist mit all seinen göttlichen Lebenskräften (Eph. 1, 23.). Ihr ideales Ziel ist vollkommene Heiligung; denn „Christus hat sich für sie hingegeben, auf dafs er sie heiligte, auf dafs er sich selbst die Gemeinde herrlich darstellete, ohne Flecken oder Runzel oder dergleichen, sondern dafs sie heilig und fehllos wäre" (Eph. 5, 25. 26. 27.). Die Anschauung der ἐκκλησία als eines Ganzen, in dem, wie an einem Leibe, Alles auf's Innigste in einander gefügt ist, und ein jeder Theil seine ihm zugemessene Wirksamkeit hat (Eph. 4, 16. Col. 2, 19.), erscheint daher hier in ihrer Vollendung. Sie wird zugleich dargestellt als ein Gebäude, als ein heiliger Tempel Gottes, in dem Christus der Eckstein ist, und in welchen die einzelnen Christen mit eingebauet werden zu einer Wohnung Gottes im Geiste (Eph. 2, 20—21.). Die einzelnen Glieder der ἐκκλησία aber, die ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι

καὶ ἠγαπημένοι (Col. 3, 12.), haben ihre κλῆσις, die auch ἡ ἄνω κλῆσις genannt, also hier bestimmt auf den Himmel bezogen wird, von Gott erhalten (Eph. 1, 18. 4, 1. 4. Phil. 3, 14.), da sie nach der πρόθεσις und der βουλή Gottes dazu vorherbestimmt waren (Eph. 1, 11.), und zwar vor Gründung der Welt; denn „Gott," heifst es, „hat uns vor Gründung der Welt in ihm (Christo) auserwählt (ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου), indem er uns zur Kindschaft bestimmte durch Jesum Christum für sich" (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν) (Eph. 1, 4. 5.). Die früher gelehrte Prädestination erhält daher hier noch die nähere Bestimmung, dafs sie noch vor Schöpfung der Welt geschehen, was wieder auf's Innigste zusammenhängt mit der jetzt ausgesprochenen Überzeugung des Apostels, dafs auch Christus vor Gründung der Welt nicht blofs existirt, sondern schon von Gott zu unserer Rettung bestimmt worden sei, worin eben das von Ewigkeit her verborgene und nun geoffenbarte Geheimnifs Gottes und Christi besteht, das hier viel genauer bezeichnet und bestimmter hervorgehoben wird (Eph. 1, 8—11. 3, 3. 4. 5. 9. 11. Col. 1, 26. 27. 2, 2.; s. oben).

Die Lehre von der Natur des Menschen, wie wir sie oben kennen gelernt, liegt auch hier in den apostolischen Äufserungen offen und bestimmt ausgesprochen vor. Die Menschen sind ihm von Natur Kinder des Zornes (τέκνα φύσει ὀργῆς, Eph. 2, 3.), d. i. der Zorn Gottes (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ) kommt über sie, weil sie Söhne des Ungehorsams sind (υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, Eph. 2, 2. 5, 6. Col. 3, 6.); denn ohne Christum wandeln sie alle in den Lüsten des Fleisches, den Willen des Fleisches und der Gedanken thuend (Eph. 2, 3.), sie sind todt in Sünden (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις, Eph. 2, 1. 5. Col. 2, 13.), und in ihren irdischen Gliedern (τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) ist der Sitz von allerlei Lastern (Col. 3, 5.). Diefs sagt der Apostel zwar zunächst von dem früheren Zustande theils der Juden-, theils der Heidenchristen, bezeichnet aber so auch den natürlichen Zustand der Men-

schen überhaupt. Denn er sagt von den Christen insgesammt, dafs sie ehedem entfremdet waren von Gott und feindlich gegen Gott durch die Gesinnung in bösen Werken (*ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*, Col. 1, 21.), von den Heiden aber noch besonders, dafs sie wandeln in der Eitelkeit ihres Sinnes (*ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν*), verfinstert am Verstande (*ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*), entfremdet dem Leben Gottes wegen der ihnen einwohnenden Unwissenheit, wegen der Verstockung ihres Herzens, welche, abgestumpft, sich der Üppigkeit Preis gegeben zur Treibung aller Unzucht mit Habsucht (Eph. 4, 17—19.). Darum sagt er den früheren Heiden, dafs sie ehedem Finsternifs gewesen (*ἦτε γάρ ποτε σκότος*, Eph. 5, 8.), und ermahnt sie, abzulegen in Betreff des vorigen Wandels den alten Menschen, den vermöge täuschender Lüste verderbten (*ἀποθέσθαι — τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης*, Eph. 4, 22.). Zu bemerken ist jedoch hier, dafs er den früheren Wandel der Heiden zugleich von dem Einflusse des Teufels herleitet, den er den Fürsten der Macht der Luft (*τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*) und zugleich den Geist nennt, der jetzt wirksam sei in den Söhnen des Ungehorsams (*τὸ πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, Eph. 2, 2.). Wohl hat der Apostel schon früher dem Teufel, den er auch *τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος τούτου* nennt (2 Cor. 4, 4.), eine ähnliche, vom Christenthum zurückhaltende Wirksamkeit zugeschrieben; allein, dafs ihm und seinen Geistern als Wohnort die Luft, d. i. der atmosphärische Luftkreis, angewiesen wird, kommt nur hier und vielleicht noch c. 6, 12. vor und gehört ohne Zweifel den Zeitvorstellungen an. Dafs übrigens der Gewalt des Teufels und der bösen Geister nur im Christenthum wirksam zu widerstehen sei, lehrt der Apostel in Folge seiner Grundanschauung von der menschlichen Natur hier ebenfalls (Eph. 6, 11—12. 16.).

Vom jüdischen Gesetz nun hat der Apostel durchaus die gleiche Ansicht, wie früher. Er nennt es die wider uns zeugende Handschrift (τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον), die uns zuwider war (ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν), und setzt hinzu: τοῖς δόγμασιν, d. i. durch die Satzungen; denn gerade diese, wenn sie übertreten wurden, zeugten wider die Menschen und stellten sie als dem Fluche verfallen dar (Col. 2, 14.). Aufser dem früher schon für das Gesetz gebrauchten Ausdrucke: τὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9.), mit dem Zusatze τοῦ κόσμου, die Anfangsgründe der Welt (Col. 2, 8. 20.), nennt er es jetzt auch die Scheidewand der Umzäunung (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, Eph. 2, 14.), weil gerade das Gesetz zwischen Juden und Heiden eine Scheidewand aufgerichtet hatte. Diese ist nun durch Christus hinweggenommen (λύσας), da Gott durch Christi Tod das Gesetz der Gebote in Satzungen aufhob (καταργήσας, Eph. 2, 14. 15.). Gerade dafs durch den Tod Christi das Gesetz aufgehoben sei, drückt der Apostel hier auf bildliche Weise überaus anschaulich aus; denn er sagt, dafs Gott jene Handschrift ausgelöscht (ἐξαλείψας) und sie so aus dem Wege geräumt habe (ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου), indem er sie an's Kreuz genagelt (προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ, Col. 2, 14.). Durch diese Aufhebung des Gesetzes aber, das ist die praktische Anwendung, die hier der Apostel davon macht, ist die Feindschaft zwischen Juden und Heiden am Kreuze Christi getödtet, und Friede zwischen ihnen gestiftet, indem Beide nun in Christo Versöhnung finden und zu Einem Körper vereinigt sind (Eph. 2, 15—18.). Mit Christo sind die früheren Juden dem Gesetz abgestorben (Col. 2, 20.), die Heiden aber durch ihn nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19.). Wie aber diese ganze Anschauung von der Aufhebung des Gesetzes und ihre praktische Anwendung sich aus der früheren Lehre des Apostels vom Gesetz ganz natürlich entwickeln mufste, ja ohne diese gar nicht ein Mal verstanden werden könnte, erhellt von selbst und bedarf keiner Nachweisung.

Vom Tode Christi finden wir nun zunächst dieselben Wörter und Begriffe wieder, wie wir sie im Galater- und Römerbriefe kennen gelernt. Der Apostel sieht in ihm ein *λύτρον* und giebt daher als Wirkung des Todes oder Blutes Christi (*διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*) die *ἀπολύτρωσις* an, die er selbst durch die hinzugefügte Apposition: *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, erklärt (Col. 1, 14. Eph. 1, 7.). Dafs er auch hier beim Tode Christi nur die Präposition *ὑπέρ* gebraucht (Eph. 5, 2. 25.), zeigt, dafs auch jetzt noch dieselbe Vorstellung davon, wie früher, in seiner Seele war, und die streng-orthodoxe Genugthuungslehre ihm fern lag (s. oben). Denn wenn dafür jetzt die Worte des Apostels angeführt werden: „Sowie auch Christus uns geliebet und sich hingegeben für uns zum Opfer, Gott zum lieblichen Geruch" (*καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*, Eph. 5, 2.), so übersieht man dabei ganz: 1) in welchem Zusammenhange die Worte stehen, und 2) welche Bedeutung die Worte im Sinne und Sprachgebrauch des Paulus haben. Nach dem Zusammenhange nämlich führt Paulus diese Worte gar nicht defshalb an, um über die erlösende Kraft des Todes Christi etwas zu lehren, sondern um durch das Beispiel Christi, der sich aus Liebe für uns hingegeben in den Tod, seine Leser zur Liebe gegen einander zu ermahnen (vgl. c. 4, 32. und 5, 1.). Sodann aber gebraucht der Apostel gerade dieselben Ausdrücke, *ὀσμὴ εὐωδίας*, *θυσία δεκτή, εὐάρεστος τῷ θεῷ* (Phil. 4, 18.), für die dem Apostel nach Rom geschickte Geldunterstützung der Philipper, denkt also dabei nicht im Mindesten an ein wirkliches, Gott zu seiner Genugthuung dargebrachtes Opfer, sondern drückt gerade, wie oben, nur Gottes besonderes Wohlgefallen daran mit den vom Opfer hergenommenen Worten aus. Wenn nun aber in den oben angeführten Stellen die *ἀπολύτρωσις* durch *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* erklärt ist, so ist der dazwischen liegende Begriff der *καταλλαγή* jetzt keineswegs vom Apostel aufgegeben. Erst nach dieser und der daraus hervorgehenden *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* erfolgt die *ἄφεσις*. Denn dafs der Apostel auch jetzt noch so denkt, zeigt der wie-

derholte Gebrauch des Verbums ἀποκαταλλάσσειν (Col. 1, 20. 21. Eph. 2, 16.), das noch stärker, als καταλλάσσειν, die Umwandlung des innern Menschen bezeichnet und auch jetzt, wie früher, nicht von Gott, sondern von den Menschen gesagt wird, die Gott mit sich (εἰς ἑαυτόν, Col. 1, 20.) und Christus mit Gott (τῷ θεῷ, Eph. 2, 16.) versöhnt hat. Und dafs diefs durch den Glauben an Christi Tod geschieht, und so die Gerechtigkeit vor Gott erlangt wird, lehrt auch jetzt der Apostel, indem er sagt, dafs er erfunden sein wolle nicht als seine eigene Gerechtigkeit habend, die aus dem Gesetze, (μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου), sondern die durch den Glauben an Christum (ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ), die Gerechtigkeit von Gott (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην) um des Glaubens willen (ἐπὶ τῇ πίστει) (Phil. 3, 9., vgl. v. 6.). Diefs ἐπί mit dem Dativ weist hier, wie 1 Cor. 8, 11. Act. 3, 16., auf den Grund und die Ursache hin, so dafs die πίστις danach auch hier als Grund der von Gott aus Gnaden zugerechneten Gerechtigkeit bezeichnet ist. Diese aber nennt der Apostel einen Panzer; denn er ermahnt, anzuthun den Panzer der Gerechtigkeit (ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, Eph. 6, 14.), weil gerade sie, wie ein schützender Panzer, die Seele vor aller verderblichen Gewalt der Sünde bewahrt, indem sie nicht nur vor den Folgen der Sünde schützt, sondern auch in dankbarer Liebe die Versuchungen zur Sünde abweist. Als Gnadenact Gottes aber wird auch hier die Rechtfertigung ganz entschieden angesehen. Denn der Apostel bezeichnet sie als die χάρις τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ (Col. 1, 6., vgl. Eph. 1, 6.) oder blofs als die χάρις (Phil. 1, 7.), nennt das Erlassen der Sünden ein χαρίζεσθαι τὰ παραπτώματα (Col. 2, 13. Eph. 4, 32.), ein χαριτοῦν, d. i. Begnadigen (Eph. 1, 6.), ein σώζεσθαι χάριτι διὰ τῆς πίστεως (Eph. 2, 5. 8.), ja noch deutlicher ein δῶρον θεοῦ (Eph. 2, 8.). Zu bemerken ist jedoch hierbei, dafs jenes χαρίζεσθαι vom Apostel nicht mehr Gott allein, sondern auch Christo zugeschrieben wird; denn er ermahnt seine Leser, sich gegenseitig zu verzeihen, und setzt hinzu: „Wie auch Christus euch ver-

ziehen hat (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν), also auch ihr" (Col. 3, 13.). Liest man für ὁ Χριστός auch ὁ κύριος, so ist doch damit ebenfalls Christus gemeint, und wir sehen, wie die in diesen Briefen vollkommener ausgebildete dogmatische Vorstellung von der Person Christi auch hier ihren Einfluſs äuſsert; denn Christus, als Sohn Gottes und Richter in der Ewigkeit, ist auch der, welcher an Gottes Statt uns schon hier die Vergebung unserer Sünden schenkt; darum heiſst es auch in der Parallelstelle des Epheserbriefes: „Wie auch Gott in Christo euch verziehen hat" (καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν, Eph. 4, 32.).

Als objective Folgen dieser Sündenvergebung aber werden auch hier genannt: 1) das σώζεσθαι (Eph. 2, 5. 8.), nämlich von der ὀργή (vgl. v. 3. c. 5, 6. Col. 3, 6.), wofür der Apostel, indem er den Begriff erweitert, auch den umfassenderen Ausdruck gebraucht: ῥύεσθαι ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους (Col. 1, 13.). Christus selbst wird daher der σωτὴρ τοῦ σώματος, d. i. der Retter oder Heiland des Leibes, nämlich der Gemeinde (τῆς ἐκκλησίας), genannt (Eph. 5, 23., vgl. Phil. 3, 20.). 2) Die ζωή, womit offenbar die ζωὴ αἰώνιος gemeint ist, wofür der Apostel auch πᾶσα εὐλογία πνευματικὴ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sagt (Eph. 1, 3.); denn daſs ἐν τοῖς ἐπουρανίοις nicht, wie Luther übersetzt, in himmlischen Gütern, sondern in dem Himmel heiſst, zeigt ein Mal der Artikel, sodann aber der constante Gebrauch im Epheserbriefe, wonach τὰ ἐπουράνια den Himmel selbst bedeutet (vgl. Eph. 1, 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12.). Sofern aber durch Christus dieſs ewige, selige Leben schon hier in uns beginnt, dort aber zu seiner Vollendung kommen wird, nennt der Apostel Christum unser Leben (ἡ ζωὴ ἡμῶν, Col. 3, 4.) und sagt, daſs ihm Christus das Leben (τὸ ζῆν, Phil. 1, 21.) sei. Als die subjectiven Folgen der Erlösung aber erwähnt auch hier der Apostel 1) die εἰρήνη τοῦ θεοῦ (Phil. 4, 7.), die er auch εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ nennt (Col. 3, 15.), da sie von Christo ausgeht und durch ihn in die Herzen kommt, sowie er auch das Evangelium selbst deſshalb τὸ εὐαγγέ-

λιον τῆς εἰρήνης nennt (Eph. 6, 15.) und ausdrücklich sagt, dafs Gott Frieden gestiftet habe durch das Blut des Kreuzes Christi (εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, Col. 1, 20.). 2) Die υἱοθεσία, zu der uns Gott bestimmt durch Jesum Christum (Eph. 1, 5.), in welchem wir die Freudigkeit (τὴν παῤῥησίαν) und den Zutritt (τὴν προσαγωγήν) haben zum Vater in Zuversicht (ἐν πεποιθήσει) durch den Glauben an ihn (Christum) (Eph. 3, 12., vgl. c. 2, 18.). 3) Die Liebe zu Gott und dem Erlöser; denn er weist hin auf die grofse Liebe, mit der uns Gott geliebt (Eph. 2, 4.), sowie auf die alle Erkenntnifs übersteigende Liebe Christi (Eph. 3, 19., vgl. c. 5, 25.), und sagt, dafs wir Gottes Gemächt sind, (neu)geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, dafs wir darin wandeln sollen (Eph. 2, 10.); wefshalb er auch hier als letzten Zweck der Erlösung die Heiligung hinstellt, zu der die dankbare Liebe zu Gott und dem Erlöser treibt (Col. 1, 22. Eph. 5, 26.).

Liegt nun aber hierin volle Übereinstimmung mit der früher entwickelten Lehre des Apostels vom Tode Christi, so sind es doch zwei Punkte, in denen der Apostel hier offenbar weiter geht, als früher. Es ist 1) die Ausdehnung der Wirkung des Erlösungstodes Christi auf die unsichtbare Geisterwelt, und 2) der Triumph, den Christus durch seinen Tod über die bösen Mächte und Gewalten errungen hat. Was das Erstere betrifft, so ist davon schon oben die Rede gewesen, da diese Idee mit der ausgebildeten Vorstellung von der höheren Natur Christi in genauester Verbindung steht. Der Tod Christi wirkt danach versöhnend und Frieden stiftend auch auf das, was im Himmel ist, d. i. auf die Geister des Himmels (Col. 1, 20.). Ihnen ist nämlich durch den Tod Christi nicht blofs das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimnifs der Erlösung und die mannichfaltige Weisheit Gottes durch die Stiftung der ἐκκλησία kund geworden (Eph. 3, 9—10.), sondern sie selbst sollen unter Christo, als dem Haupte, wieder mit allen auf Erden Erlösten zusammengefafst oder vereinigt werden (Eph. 1, 10.); denn auch sie haben Antheil an der durch Christi Blut gesche-

henen Erlösung oder Versöhnung (Col. 1, 20.). Diese Vorstellung wurzelt ohne Zweifel in der im A. T. ausgesprochenen und daher vom Apostel getheilten Überzeugung, dafs auch die guten Engel nicht durchaus rein und fleckenlos vor Gott sind (Hiob 4, 18. 15, 15.), und dafs daher auch für sie ein ἀποκαταλλάξαι nöthig sei, um zu der vollkommenen εἰρήνη mit Gott zu gelangen. Diefs nun, so lehrt der Apostel, finden sie, wie die Menschen, im Tode Christi, indem auch sie durch die hierin geoffenbarte Liebe Gottes und seines Sohnes völliger noch in Liebe zu Gott hingewendet werden und so vollkommene Entsündigung und Seligkeit von Gottes Gnade finden. An eine Genugthuung, die auch für die Engel durch Christi Tod Gott geleistet worden, kann auch hier nicht gedacht werden; denn jenes ἀποκαταλλάξαι geht nach v. 19. von Gott aus und bezieht sich auf die Engel, so dafs diese, nicht Gott selbst, versöhnt worden. Überdiefs aber würde gar nicht einzusehen sein, wie auf Erden ertragene, körperliche Schmerzen für Fehler der Engel im Himmel Gott eine Genugthuung geben könnten. Es ist, wie bei der Versöhnung der Menschen, die unendliche Liebe des Vaters, die im Tode des Sohnes auch den Engeln erst vollkommen zur Anschauung gekommen ist und sie zu der völligen καταλλαγή mit Gott führt. Anders dagegen ist es mit den bösen Engeln, die der Apostel Mächte und Gewalten (ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας) nennt, die Gott durch den Tod Christi entwaffnet (ἀπεκδυσάμενος) und öffentlich zur Schau geführt (ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ), und über die er triumphirt habe in ihm (θριαμβεύσας ἐν αὐτῷ) (Col. 2, 15.). Diese Vorstellung beruhet offenbar auf der Ansicht, dafs die bösen Geister auf die Menschen zu ihrem Verderben einwirken, sie zur Sünde und zu Lastern verführen und so ihre einstige Verdammnifs bewirken (vgl. Eph. 2, 2.; s. oben.). Durch Christi Tod nun sind die Folgen der Sünde, vor Allem die Verdammnifs der Sünder, so sie Glauben haben, aufgehoben, und eine neue heilige Kraft zum Widerstande gegen alle Versuchungen zum Bösen ist mit dem Glauben und der Liebe in ihr Herz gekommen. Dadurch aber haben jene bösen Mächte oder Geister ihren Einflufs auf die Menschen verloren, sind ent-

waffnet, sind mit ihren Unternehmungen, die zum Verderben derselben ausschlagen sollten, zu Schanden geworden und haben so den seligen Geistern den Anblick öffentlicher Schmach und Schande dargeboten, sind öffentlich zur Schau geführt, und über ihr Widerstreben und Ankämpfen gegen Gottes liebevolle Absicht, die Sünder zu retten, hat Gott durch den Tod seines Sohnes vollständig gesiegt, hat über sie triumphirt in ihm. Was Johannes mit den Worten sagt: „Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, dafs er die Werke des Teufels zerstöre" (ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, 1 Joh. 3, 8.), das drückt hier Paulus ebenfalls aus, bezieht aber diese Wirkung nicht, wie jener, auf Christi ganze Erscheinung, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, allein auf seinen Tod am Kreuz.

Haben wir nun hiernach in einzelnen Punkten noch eine Erweiterung und Vervollständigung des Paulinischen Lehrbegriffs vom Tode Christi gefunden, so ist diefs doch in den Briefen aus der letzten Lebensperiode des Apostels, den **drei Pastoralbriefen**, weniger der Fall. Die Lehre des Apostels ist bereits als ein abgeschlossenes System zu betrachten, dessen einzelne Punkte durch die gelegentlichen Äufserungen desselben nur noch deutlicher werden und neue Bestätigung erhalten, ohne dafs jedoch neue Momente hinzutreten. Nur die Lehre von dem künftigen, seligen Leben, und zwar unmittelbar nach dem Tode, tritt in diesen Briefen viel klarer und bestimmter hervor, da der Apostel selbst sich seinem Tode nahe fühlt (s. oben und Unsterblichkeitslehre, S. 148—154.) *).

*) Die neuerlich wieder von Zeller (in seinen theolog. Jahrbüchern. 1847. 3. Heft. S 391 ff.) aufgestellte Behauptung, als sei die unmittelbar nach dem Tode erfolgende Seligkeit im N. T. nur als eine Prärogative der Märtyrer gelehrt, und als habe auch Paulus sie für sich nur darum erwartet, weil er seinen Märtyrertod vorhergesehen habe, entbehrt durchaus jedes zureichenden Grundes. Denn was die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte glaubten, ist darum noch nicht Lehre des N. T. und noch weniger Christi selbst. Wenn daher in der oben citirten Abhandlung Stellen des N. T. angeführt werden, die sich

Die *βασιλεία τοῦ κυρίου* wird daher ausdrücklich hier nur als die himmlische (*ἐπουράνιος*) bezeichnet (2 Tim. 4, 18.), in die der Herr den Apostel retten werde, und die bei der herrlichen Offenbarung oder Sichtbarwerdung des Herrn selbst auch Allen zur Erscheinung kommen werde (2 Tim. 4, 1.). Die auf Erden bestehende *ἐκκλησία* aber ist ihm der *οἶκος θεοῦ* (1 Tim. 3, 15.) und der *στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ*, d. i. der feste Grund Gottes (2 Tim. 2, 19.); denn er sieht in ihr, als Bewahrerin der ewigen Wahrheit, eine Säule und Grundfeste derselben (*στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*, 1 Tim. 3, 15.), die gleichsam folgende, den Charakter des Gebäudes angebende, Inschrift (*σφραγῖδα*) trage:

allenfalls in jenem Sinne deuten lassen, so sind wohlweislich viele andere, die jene Deutung nicht im Mindesten zulassen, völlig ignorirt; weſshalb auch Wilibald Grimm in Jena in seiner Recension über Meyer's Commentar zum Philipperbriefe (Literaturblatt zur Darmst. Kirchenzeitung. 1850. No. 15. S. 125.) unter Anderem auch auf Stellen wie Apoc. 6, 9. Hebr. 12, 23., vgl. 6, 19 ff. 11, 40. Luc. 16, 9., hinweist, um zu zeigen, daſs die Seligen keineswegs nach der Lehre des N. T. lauter Märtyrer sind. Die ganze Ansicht scheint überhaupt nur daraus entstanden, daſs im N. T. eine Todtenauferstehung und dann erfolgende Seligkeit der Auferstandenen und ebenso bestimmt ein unmittelbares seliges Fortleben nach dem Tode gelehrt wird. Da man nun Beides nicht zu vereinigen wuſste, so nahm man für die Todten bis zur Auferstehung einen Mittelzustand an, der noch nicht vollkommene Seligkeit sei, da diese erst bei der Auferstehung erfolge; als einzige Ausnahme davon wurde dann das Loos der Märtyrer angesehen, die unmittelbar nach ihrem blutigen Tode zur vollen Seligkeit übergingen. Gerade diesen Mittelzustand nun lehrt entschieden das N. T. nicht, und alle Versuche, ihn hineinzuerklären, müssen an der allein richtigen historisch-grammatischen Exegese scheitern. Wie aber jener doppelte Lehrtypus im N. T. wirklich entstanden, habe ich in meiner Unsterblichkeitslehre nachzuweisen versucht. Die Apostel konnten von ihrer früheren jüdischen Erwartung einer leiblichen Auferstehung hier auf Erden zur messianischen Zeit nicht sogleich zur reinen Lehre des Erlösers von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Gott und ihm selbst übergehen. Der Geist Gottes leitete sie auch hierin erst allmählich zur Erkenntniſs der vollen Wahrheit.

„Es kennt der Herr die ihm Angehörigen," und: „Es stehe ab von Ungerechtigkeit Jeder, der den Namen Christi (oder des Herrn) nennt" (2 Tim. 2, 19.). Die einzelnen Glieder der Gemeinde sind die ἐκλεκτοί (2 Tim. 2, 10.), ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Tit. 1, 1.); sie sind zum ewigen Leben berufen (1 Tim. 6, 12.); denn Gott hat sie mit heiligem Ruf berufen (καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ), und zwar vermöge seines Vorsatzes (κατ' ἰδίαν πρόθεσιν) und der ihnen in Christo Jesu vor ewigen Zeiten (πρὸ χρόνων αἰωνίων) verliehenen Gnade, die aber erst jetzt geoffenbart ist durch die Erscheinung des Heilandes Jesu Christi (2 Tim. 1, 9—10.). Wir finden hier also vollkommene Übereinstimmung mit der in den vorangehenden Briefen ausgesprochenen Lehre des Apostels. Dasselbe ist der Fall mit der Lehre von der menschlichen Natur und dem Mosaischen Gesetz. Denn so wenig auch der Apostel hier noch Veranlassung hat, davon zu reden, so zeigen doch seine gelegentlichen Äufserungen auch hierüber, dafs er noch durchaus dieselbe Überzeugung festhält. So bezeichnet er seinen eigenen, wie den Zustand aller Christen vor der Bekehrung also: „Denn auch wir waren einst unverständig, ungehorsam, irrend, mancherlei Begierden und Wollüsten dienend, in Bosheit und Neid dahinlebend, hassenswerth, einander befeindend" (Tit. 3, 3.), und nennt auch jetzt noch alle Menschen ἁμαρτωλούς (1 Tim. 1, 15.). Über das Gesetz aber äufsert er: „Wir wissen aber, dafs das Gesetz gut (καλός) ist, falls Jemand dasselbe gesetzmäfsig (νομίμως) gebraucht (d. i. wie es das Evangelium will, als Erweckungsmittel zur Bufse), diefs wissend, dafs für den Gerechten das Gesetz nicht vorhanden ist, sondern für Gesetzlose und Widerspenstige" (1 Tim. 1, 8—9.); denn für den ersteren ist es als Zwangsmittel aufgehoben, da ihn die freie Liebe zum Guten treibt; für die letzteren aber ist es theils ein Zuchtmeister, theils ein Führer zur Erkenntnifs der Sünde und zur Bufse. Dafs aber durch das Gesetz Gerechtigkeit vor Gott und Seligkeit nicht zu erlangen sei, drückt der Apostel

deutlich durch die Worte aus, dafs Gott uns nicht vermöge unserer Werke (2 Tim. 1, 9.), nicht um der Werke der Gerechtigkeit willen, die wir gethan (Tit. 3, 5.), sondern vermöge seines Erbarmens, vermöge seines Vorsatzes und der uns in Christo vor ewigen Zeiten verliehenen Gnade gerettet habe.

Diefs aber führt uns auf die Bedeutung des Todes Christi, wie er sie auch jetzt noch festhält. Gekommen nämlich, sagt er, ist Christus in die Welt, die Sünder zu retten (1 Tim. 1, 15.); denn Gott will, dafs alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnifs der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4., vgl. Tit. 2, 11.). Diese Rettung aber geschieht durch den Tod Christi, der sich hingegeben als Lösegeld für Alle (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, 1 Tim. 2, 6.), der sich für uns hingegeben (*ὑπὲρ ἡμῶν*), auf dafs er uns erlösete von aller Sünde (*ἀπὸ πάσης ἀνομίας*, Tit. 2, 14.). Wir sehen auch hier wieder die Präposition *ὑπέρ* gebraucht, und sie hat auch hier keine andere Bedeutung, als: zum Besten. Allein die dabei stehenden Worte geben auch hier deutlich zu erkennen, wie der Apostel sich diefs zum Besten denkt. Christi Leben ist ein Lösegeld, das gleichsam dem Verderben durch die Sünde gezahlt ist; anstatt dafs wir als Sünder diesem Verderben anheimfallen müfsten, hat Christus sein Leben dem Verderben oder der Vernichtung hingegeben (diefs liegt offenbar in dem *ἀντί* in *ἀντίλυτρον*), um uns so von der verderblichen Macht der Sünde durch Glauben und Liebe zu ihm loszukaufen; denn nehmen wir es genau mit dem Medium *λυτροῦσθαι* (Tit. 2, 14.), so hat Christus durch seinen Tod uns für sich losgekauft, und zwar, wie der Apostel hinzusetzt, von aller *ἀνομία*, d. i. von ihr selbst und allen ihren verderblichen Folgen. Die Macht also, der das *ἀντίλυτρον* gezahlt ist, und von der wir losgekauft sind, ist hiernach augenscheinlich wieder nicht Gott, sondern das Unrecht oder die Sünde mit dem in ihrem Schoofse liegenden Tode oder Verderben. Wir sehen hier also deutlich, wie das Loskaufen und die Stellvertretung vom Apostel gemeint sind; denn *λυτροῦσθαι* ist nicht ein blofses Befreien, so

dafs der Sinn jener Stelle wäre, die dankbare Liebe zu Christo befreie uns von jeder ἀνομία; diefs liegt erst in den gleich folgenden Worten: „und auf dafs er sich reinigte ein Eigenthums-Volk, eifrig zu allen guten Werken." Mit jenem λυτροῦσθαι ist ein wirkliches Loskaufen durch ein λύτρον gemeint, und diefs ist der Tod Christi (ἔδωκεν ἑαυτόν); aber nur für die an diese Liebesthat Glaubenden ist der Tod Christi wirklich ein λύτρον; denn nur sie werden vom Verderben gerettet, d. i. kommen zum ewigen Leben (1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 3, 15.), weil sie durch den Glauben in die Gemüthsverfassung kommen, in der sie gerechtfertigt werden durch die Gnade Christi (δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι) und Erben werden nach Hoffnung des ewigen Lebens (Tit. 3, 7.). Gebraucht daher auch der Apostel in diesen Briefen das Wort δικαιοσύνη überall nur von wirklicher Tugend und Frömmigkeit (1 Tim. 6, 11. Tit. 3, 5. 2 Tim. 2, 22. 3, 16. 4, 8.), so zeigt doch der eben angeführte einmalige Gebrauch des δικαιοῦσθαι deutlich, dafs seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben durchaus noch dieselbe war. Auch zeigt der von der Person Christi gebrauchte Ausdruck: Mittler zwischen Gott und Menschen (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, 1 Tim. 2, 5.), dafs der Begriff der καταλλαγή, wonach die Menschen durch Christi Tod zu Gott zurückgeführt, mit ihm versöhnt werden, noch völlig derselbe war. Die Rechtfertigung aber wird als Werk der Gnade Christi dargestellt (Tit. 3, 7.), während die ganze Veranstaltung zu unserer Rettung der heilbringenden Gnade Gottes (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος, Tit. 2, 11., vgl. 2 Tim. 1, 9.), der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes (ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, Tit. 3, 4.), dem Erbarmen Gottes (κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον, v. 5.) zugeschrieben wird. Das dabei gebrauchte Zeitwort: ἐπεφάνη, es erschien, nämlich die Gnade Gottes (Tit. 2, 11. 3, 4.), zeigt zugleich wieder deutlich, dafs diese Gnade schon vorher in Gott vorhanden war und nur durch die Sendung und den Tod Christi erst zur Erscheinung gekommen ist,

dafs sie also nicht erst in Folge einer Gott durch Christi Tod geleisteten Genugthuung entstanden sein kann. Sie ist uns schon vor ewigen Zeiten in Christo Jesu verliehen (δοθεῖσα), geoffenbart aber erst jetzt (φανερωθεῖσα δὲ νῦν) durch die Erscheinung Jesu Christi (2 Tim. 1, 9. 10.); denn zu seiner Zeit (καιροῖς ἰδίοις) hat Gott die Rettung durch Christi Tod eintreten und verkündigen lassen (1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3.).

Die Wirkung des Todes Christi ist daher auch hier das σώζειν (1 Tim. 1, 15.) oder σωθῆναι (1 Tim. 2, 4.) oder die σωτηρία (2 Tim. 2, 10. 3, 15.), und da Gott es ist, der uns die Rettung bereitet hat, so wird das σώζειν auch Gott selbst zugeschrieben (2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5.), und er unser σωτήρ genannt (1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4.), gleichwie Christus (Tit. 1, 4. 2, 13. 3, 6. 2 Tim. 1, 10.). Als Folge des σώζειν aber wird auch hier die ζωὴ αἰώνιος genannt (1 Tim. 1, 16. Tit. 3, 7.), die durch die δόξα αἰώνιος (2 Tim. 2, 10.) noch näher bestimmt ist. Wird nun aber auch weder die εἰρήνη τοῦ θεοῦ, noch die υἱοθεσία besonders erwähnt, so ist doch die Ausgiefsung des heiligen Geistes und die Wiedergeburt (παλιγγενεσία, Tit. 3, 5. 6.), also das Wesentliche der Kindschaft bei Gott, genannt, sowie auf die Liebe, als treibendes Element zu allem sittlichen Wandel und als nothwendige Folge und Zweck der durch Christi Tod geschehenen Erlösung, mit deutlichen Worten (Tit. 2, 14.) hingewiesen ist.

Haben wir so nun die Lehre des Apostels von der Person und dem Werke des Erlösers durch seine sämmtlichen Schriften hindurch verfolgt und daraus die Überzeugung gewonnen, dafs der Geist Gottes ihn sichtbar in der Entwickelung seines Lehrbegriffs geleitet, und dafs namentlich sein Aufenthalt in Ephesus von dem bedeutendsten Einflufs gewesen, da von da ab der wesentlichste Fortschritt in allen einzelnen Punkten seiner christlichen Überzeugung sichtbar wird: so haben wir jetzt noch einen genaueren Blick auf den Glauben zu werfen, den der Apostel als wesentliches Element bei dem in Christo zu findenden Heile hervorhebt.

§. 28.

Fortsetzung 2.

3) Um genau zu erkennen, was der Apostel selbst unter dem so oft von ihm erwähnten Glauben versteht, haben wir zunächst auf sämmtliche Bedeutungen zu achten, die bei ihm die Wörter πίστις und πιστεύω haben; sodann aber werden wir ganz besonders den Gebrauch beachten müssen, den der Apostel bei Fortbildung seines dogmatischen Lehrsystems von jenen Wörtern macht, um auch hier zu erkennen, wie bei ihm der Fortschritt seiner dogmatischen Überzeugung auf den Begriff der πίστις von Einflufs gewesen, denselben modificirt und endlich fixirt hat. Das so gewonnene Resultat aber wird dann nicht wenig dazu beitragen, unsere oben gegebene Darstellung von der Entwickelung des apostolischen Lehrsystems zu bestätigen.

Gehen wir auch hier von der Bedeutung des Wortes πιστός aus, wie es beim Paulus sich findet, so zeigt sich hier ebenfalls die schon früher erörterte doppelte Bedeutung. Da es von πείθω herkommt, so bezeichnet es 1) den, der sich überzeugen läfst, der Vertrauen und gute Zuversicht hat; daher Abraham πιστός heifst (Gal. 3, 9.), weil er auf Gottes Verheifsungen vertrauete, die Christen aber πιστοί genannt werden, weil sie sich von der Wahrheit haben überzeugen lassen und auf sie nun ihr Vertrauen setzen (Eph. 1, 1. Col. 1, 2. 1 Tim. 4, 10. 5, 16. 2 Tim. 1, 6. 1 Tim. 4, 3. 12.). Das von πιστός in diesem Sinne abgeleitete πιστόω heifst daher: Jemandem feste Überzeugung beibringen, ihn vollkommen überzeugen; wefshalb Paulus dem Timotheus schreibt: ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης (2 Tim. 3, 14.). Sodann aber bezeichnet πιστός 2) den, der Vertrauen verdient, der treu, zuverlässig, glaubhaft ist; daher vor Allem Gott selbst so genannt wird, sofern man sich auf ihn und seine Verheifsungen vollkommen verlassen kann (1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3.); ebenso wird Christus so genannt (2 Thess. 3, 3. 2 Tim. 2, 13.), und der Apostel bezeichnet mit demselben Worte Menschen, deren Treue und Zuverlässigkeit er be-

sonders hervorheben will; so den Timotheus (1 Cor. 4, 17.), den Tychicus (Eph. 6, 21.), den Epaphras (Col. 1, 7.), den Onesimus (Col. 4, 9.), ebenso christliche Diakonissinnen (1 Tim. 3, 11.) und endlich sich selbst (1 Tim. 1, 12. 1 Cor. 7, 25., vgl. c. 4, 2.). Auch Worte und Sachen, deren Zuverlässigkeit und daher Glaubwürdigkeit der Apostel ausdrücken will, bezeichnet er mit dem πιστός; so vor Allem den Inhalt des Evangeliums (πιστὸς ὁ λόγος, 1 Tim. 1, 15.) und dann einzelne seiner eigenen Aussprüche (1 Tim. 3, 1. 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tit. 3, 8. 1, 9.), sowie er auch die einst dem David gegebenen heiligen Verheifsungen die zuverlässigen, τὰ πιστά, nennt (Act. 13, 34.). Dafs wir hier die Bedeutungen des πιστός, auf die zunächst Alles ankommt, richtig erkannt haben, erhellt auch aus dem Sinne, den das Gegentheil ἄπιστος mit seinen Ableitungen ἀπιστέω und ἀπιστία beim Paulus hat. Denn ἄπιστος bezeichnet den, der sich nicht überzeugen läfst, dem kein Vertrauen zu einer Person oder Sache beiwohnt, kurz den Ungläubigen; daher Paulus die Nichtchristen gewöhnlich ἄπιστοι nennt (1 Cor. 6, 6. 7, 12. 13—15. 10, 27. 14, 22—28. 2 Cor. 4, 4. 6, 14. 15. 1 Tim. 5, 8. Tit. 1, 15.). Aber auch das Unglaubwürdige, das Unglaubliche, nennt Paulus ein Mal ἄπιστον (Act. 26, 8.). Das Zeitwort ἀπιστέω heifst daher: ich schenke kein Vertrauen, keinen Glauben; so gebraucht es Paulus ein Mal in Bezug auf die göttlichen Aussprüche oder Weissagungen (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ), denen Einige kein Vertrauen, keinen Glauben schenkten (Röm. 3, 3.); sodann aber heifst es auch: ich bin untreu, treulos; so kommt es in Bezug auf die dem Erlöser zu leistende Treue vor (2 Tim. 2, 13.). Das Substantiv ἀπιστία drückt daher völligen Mangel an Vertrauen und Glauben aus; so wird es von der Gesinnung derer gebraucht, die den göttlichen Aussprüchen nicht glauben und vertrauen (Röm. 3, 3.), sowie derer, die Christum nicht für den verheifsenen Retter ansehen, zu ihm, als solchem, keinen Glauben und kein Vertrauen haben (Röm. 11, 20. 23. 1 Tim. 1, 13.). Das Zweifeln ist der ἀπιστία eigenthümlich; daher Paulus auch die Worte διακρίνεσθαι τῇ ἀπιστίᾳ verbindet (Röm. 4, 20.).

Der bestimmte Gegensatz nun, in dem auch beim Paulus die ἀπιστία zu der πίστις steht (Röm. 11, 20.), führt uns auf die Grundbedeutung dieser letztern. Sie ist das zweifelsfreie Vertrauen, die vollkommen feste Überzeugung des Herzens, und zwar von Dingen, die nicht mit Augen gesehen, d. i. überhaupt nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden; denn nicht blofs der Verfasser des Hebräerbriefes bezieht die πίστις ausdrücklich auf πράγματα οὐ βλεπόμενα (Hebr. 11, 1.), auch Paulus sagt: Διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους (2 Cor. 5, 7.). Dafs aber das Herz der Sitz der πίστις, diese also etwas durchaus Innerliches, ein Act und dann fortdauernder Zustand des Herzens ist, sagt Paulus deutlich mit den Worten: καρδίᾳ πιστεύεται, und: ἐὰν πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου (Röm. 10, 10. 9.). Jeder Zweifel aber ist nach Paulus von der πίστις ausgeschlossen; denn nur der im Glauben Schwache (ἀσθενῶν τῇ πίστει) ist zu zweifelnden Gedanken geneigt (εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, Röm. 14, 1.); und wer zweifelnd (διακρινόμενος) etwas thut, sagt der Apostel, thut es nicht aus Glauben (οὐκ ἐκ πίστεως, Röm. 14, 23.). Gerade die Ausdrücke: ἀσθενεῖν τῇ πίστει (Röm. 4, 19. 14, 1.) oder blofs ἀσθενεῖν (Röm. 14, 2. 21. 1 Cor. 8, 11. 9. 2 Cor. 11, 29.), ἀσθενής (1 Cor. 9, 22. 1 Thess. 5, 14.), ἀσθενήματα (Röm. 15, 1.), ἀδύνατος (Röm. 15, 1.), wobei überall nach dem Zusammenhange τῇ πίστει hinzuzudenken ist, zeigen deutlich, wie der Apostel unter der πίστις nur eine vollkommen feste und gewisse Überzeugung des Herzens, ein durchaus starkes, zweifelsfreies Vertrauen versteht. Dasselbe erhellt auch aus dem Gebrauch der Ausdrücke: ἐνδυναμοῦσθαι τῇ πίστει (Röm. 4, 20.) und δυνατός, nämlich ebenfalls τῇ πίστει (Röm. 15, 1.). Auch die Synonyma, die er zuweilen zur näheren Bezeichnung der πίστις und des πιστεύειν wählt, nämlich πληροφορεῖσθαι, fest überzeugt sein (Röm. 4, 21.), mit dem Zusatze: ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ (Röm. 14, 5.), πιστωθῆναι (2 Tim. 3, 14., s. oben), εἰδέναι καὶ πεπεισμένον εἶναι (Röm. 14, 14.), πεποιθότα εἶναι (Phil. 1, 6.), zeigen, wie vollkommene Überzeugung der Hauptbegriff ist, und wie nahe ihm die πίστις dem Wissen selbst steht. In

das Herz aber kommt sie durch das Anhören oder den Unterricht, durch die ἀκοή (Röm. 10, 17.) oder den λόγος ἀκοῆς (1 Thess. 2, 13.), wobei der Apostel die Herzen eben zu überzeugen suchte (πείθων τε αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, Act. 28, 23., vgl. c. 26, 28. 13, 43.). Haben wir nun aber hiernach die Grundbedeutung von πίστις erkannt, so frägt sich jetzt, worauf sie Paulus im Einzelnen bezieht. *Feste Überzeugung* kann man zunächst in Bezug auf die Wahrheit gewisser Worte, auf den Inhalt einer Verkündigung, einer Lehre haben; daher der Apostel den Glauben an das Evangelium die πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.) und πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27.) nennt. Die Bedeutung des *festen Vertrauens*, der *guten Zuversicht* aber ist offenbar *vorwiegend*, sobald der Apostel die πίστις auf Gott selbst bezieht. So spricht er von der πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, d. i. dem festen Vertrauen auf Gottes Kraft (Col. 2, 12.), von der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν, dem festen Bauen und Sichverlassen auf Gott (1 Thess. 1, 8.). Auch wo blofs aus dem Zusammenhange erhellt, dafs die πίστις zu Gott gemeint ist, wie in allen den Stellen, wo von der πίστις des Abraham die Rede ist, der sich auf Gottes Verheifsungen fest verliefs, unzweifelhaft auf sie bauete, ist jener Begriff des *Vertrauens* offenbar vorherrschend (Röm. 4, 5. 9. 11. 12. 13. 14. 16. 19. 20.). Dasselbe ist der Fall, wo der Apostel sagt, dafs die Christen durch den *Glauben* Abraham's Kinder sind (Gal. 3, 7.); denn gerade diese Zusammenstellung oder besser Gleichstellung des Christenglaubens mit dem Glauben Abraham's (Röm. 4. Gal. 3.) zeigt, dafs auch der Glaube der Christen, durch den sie Rechtfertigung finden, im letzten Grunde ein *Bauen* und *Sichverlassen* auf Gott selbst ist, der uns im Tode Christi seine Gnade darbietet. Auf Christus und seinen Tod aber bezieht der Apostel die πίστις in demselben Sinne. Sie ist auch hier ein festes, unzweifelhaftes *Vertrauen zu Christo und der Bedeutung seines Todes*; denn wer auf Christus und seinen Erlösungstod fest vertrauet, der verläfst sich auch unzweifelhaft auf Gottes Gnade. Mit der πίστις Χρι-

στοῦ ist daher hier nicht sowohl eine feste Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit, als vielmehr das aus dieser Überzeugung entspringende und mit ihr verbundene feste Vertrauen zu ihm selbst und vor Allem zu der Bedeutung seines Todes gemeint. Das Letztere tritt besonders beim Gebrauch von πίστις im Römer- und Galaterbriefe hervor, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, und die πίστις auch ohne weitern Zusatz ein Sichverlassen auf Christi Tod und durch denselben auf Gottes Gnade bezeichnet (vgl. z. B. Gal. 3, 8. 9. 14. 24. 5, 5. Röm. 3, 25. 27. 28. 30. 31. 5, 2. 9, 30. 32. 10, 6. 1, 17. Eph. 2, 8. Phil. 3, 9.). Sofern daher Christus uns durch seinen Tod die Gnade Gottes verschafft, ist in den Ausdrücken: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 2, 16. Röm. 3, 22.), πίστις Ἰησοῦ (Röm. 3, 26.), πίστις Χριστοῦ (Gal. 2, 16. Phil. 3, 9.), πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Eph. 4, 13. Gal. 2, 20.), πίστις αὐτοῦ (Eph. 3, 12.), πίστις εἰς Χριστόν (Col. 2, 5.), πίστις πρὸς τὸν κύριον (Philem. v. 5.), π. ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Col. 1, 4. Eph. 1, 15. 1 Tim. 3, 13. 2 Tim. 3, 15.), die Bedeutung des festen, sicheren Vertrauens vorherrschend; denn in den meisten dieser Stellen ist, wie der Zusammenhang ergiebt, beim Gebrauch jener Ausdrücke gerade vom Tode Christi und der durch ihn zu erlangenden Rechtfertigung die Rede, also gerade das feste Bauen und Vertrauen auf Christus und seinen Tod mit der πίστις gemeint. Dafs die feste Überzeugung von der göttlichen Hoheit Christi dabei nicht ausgeschlossen, sondern gerade der Grund jenes vollkommen festen Vertrauens zu ihm und seinem Tode ist, versteht sich von selbst; nur das Vorwiegen des Begriffs „Vertrauen" ist fast überall unverkennbar. Anders dagegen ist es in den Stellen, wo πίστις ohne weitern Zusatz vorkommt. Hier ergiebt der Zusammenhang, dafs theils der Begriff der festen Überzeugung, theils der des Vertrauens der vorherrschende ist. Das Erstere ist zunächst der Fall da, wo es dem Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums auf das πείθειν, d. i. auf die Erweckung der Überzeugung, ankommt, dafs Christus der Messias sei (vgl. Act. 9, 20. 22.). So er-

er durchweg andere Wörter. So *δοκεῖν* (1 Cor. 7, 40. 12, 23. 2 Cor. 11, 16. Phil. 3, 4. Gal. 6, 3. 1 Cor. 4, 9. 3, 18. 8, 2. 10, 12. 11, 16. 14, 37.), *ἡγεῖσθαι* (Phil. 2, 3. 25. 3, 8. 2 Cor. 9, 5. Act. 26, 2. 1 Tim. 1, 12. 6, 1. 1 Thess. 5, 13. 2 Thess. 3, 15.) und ein Mal auch *οἴεσθαι* (Phil. 1, 16.). Als Object des *πιστεύειν* erscheinen daher zunächst wirkliche Thatsachen, von denen jedoch die *πιστεύοντες* nicht selbst Augenzeugen gewesen sind; z. B. *π. ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν* (*Χριστόν*) *ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (Röm. 10, 9.), *π. ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη* (1 Thess. 4, 14.); zu ergänzen aber ist aus dem Zusammenhange ein solches Object, wenn Paulus sagt: *Καὶ μέρος τι πιστεύω*, nämlich: *ὅτι σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχουσιν* (1 Cor. 11, 18.). Ein Accusativ aber steht als Object dabei, wo Paulus von der Liebe spricht und von ihr sagt: *πάντα πιστεύει* (1 Cor. 13, 7.); daher auch Paulus von seinem Zeugnifs von Christo im Passiv sagt: *Ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς* (2 Thess. 1, 10.). Von zukünftigen, ewigen Dingen aber gebraucht es Paulus, wenn er sagt: *Πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ* (*Χριστῷ*) (Röm. 6, 8.). Auch den Dativ der Person, wie den Dativ der Sache, der man Vertrauen schenkt, von der man fest überzeugt ist, setzt er dabei. So, wenn er sagt: *Πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ, ὅτι οὕτως ἔσται, καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι* (Act. 27, 25., vgl. v. 23–24.); ferner, wenn er sich selbst nennt einen *πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις* (Act. 24, 14.), wenn er vom Jesaias die Worte anführt: *Τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;* (Röm. 10, 16.), ja wenn er selbst von einem *πιστεῦσαι τῷ ψεύδει*, wie von einem *πιστεῦσαι τῇ ἀληθείᾳ* spricht (2 Thess. 2, 11. 12.). Die feste sittliche Überzeugung aber drückt er aus, wenn er sagt: *Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα* (Röm. 14, 2.). 2) Der Begriff des festen Vertrauens, der guten Zuversicht ist dagegen auch bei dem Verbum vorwiegend, sobald es sich auf Gott bezieht; so, wo er vom Abraham sagt: *ἐπίστευσε δὲ τῷ θεῷ* (Röm. 4, 3., vgl. v. 17. Gal. 3, 6.), und auch ohne den Zusatz *τῷ θεῷ* von ihm erklärt: ὃς *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* (sc. *τῷ θεῷ*, Röm. 4, 18., vgl. 2 Cor. 4, 13.). Auch *ἐπί* mit dem Accusativ gebraucht er in diesem Sinne;

denn er sagt ebenfalls vom Abraham: *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα* (sc. *θεόν*) *τὸν ἀσεβῆ* (Röm. 4, 5.), und von den Christen: *τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν* (Röm. 4, 24.); ja er nennt sie ganz bestimmt *οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ* (Tit. 3, 8.). Daraus aber erhellt, wie auch in dem *πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* der Begriff des festen Vertrauens liegt, wenngleich nicht immer zweifellos festzustellen ist, ob dieser Begriff oder der der festen Überzeugung von Jesu hoher, messianischer Würde der vorherrschende ist. So sagt Paulus z. B. zu dem Kerkermeister in Philippi: *Πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ οἶκός σου* (Act. 16, 31.); die Christen aber nennt er in seiner Anrede an Christus selbst: *τοὺς πιστεύοντας ἐπί σε* (Act. 22, 19.). Diefs Letztere, sowie der beim Lucas herrschende Sprachgebrauch (vgl. Act. 9, 42. 11, 17.), scheint allerdings dafür zu sprechen, dafs in dem *πιστεύειν ἐπὶ* und *πιστεύειν εἰς τὸν κύριον* (Act. 19, 4. Röm. 10, 14. Phil. 1, 29., vgl. Act. 14, 23.) vor Allem die feste Überzeugung von Jesu göttlicher Hoheit und Macht ausgedrückt ist. Dasselbe ist der Fall mit dem Passiv, wenn es von Christo heifst: *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ* (1 Tim. 3, 16.); denn die vorangehenden Prädicate weisen auf die göttliche Würde des Erlösers hin. Daher nennen denn auch Lucas und Paulus, denn Beide haben hierin denselben Sprachgebrauch, die Christen überhaupt, weil sie in Christo den erschienenen Retter anerkennen, d. i. von seiner Würde als Messias fest überzeugt sind, *τοὺς πιστεύοντας* (1 Cor. 14, 22. 1 Thess. 1, 7. 2, 10. 13. 2 Thess. 1, 10. Eph. 1, 19. Act. 2, 44.), *τοὺς πεπιστευκότας* (Act. 15, 5. 18, 27. 19, 18. 21, 20. 25. 16, 34.), *τοὺς πιστεύσαντας* (Act. 4, 32.) und das Gläubigwerden, das Gewinnen jener Überzeugung, kurz die Bekehrung selbst drücken sie durch das einfache *πιστεύειν* aus (Act. 18, 8. 4, 4. 13, 12. 48. 19, 2. Röm. 13, 11. 1 Cor. 3, 5. 15, 2. 11. Eph. 1, 13.). Dagegen hat da, wo der Apostel vom Tode Christi spricht, das *πιστεύειν* offenbar den vorherrschenden Begriff des festen Vertrauens. Auch ohne weitern Zusatz hat es in allen Stellen, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, die Bedeutung des

festen, zweifellosen Bauens auf Christus und seinen Tod; denn der Zusammenhang weist hierauf durchaus unzweifelhaft hin (Act. 13, 39. Röm. 3, 22. 4, 11. 10, 4. 15, 13. 1 Cor. 1, 21.). Auch in der aus Jesaias citirten Stelle (Jes. 28, 16.), wo von dem in Zion gelegten Steine des Anstofses die Rede ist, und es also weiter heifst: *Καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται* (Röm. 9, 33.), ist die Bedeutung des festen Bauens und Vertrauens in dem *πιστεύειν* unverkennbar; ebenso in den Worten an den Timotheus: *Οἶδα γάρ, ᾧ πεπίστευκα* (2 Tim. 1, 12.). Beides aber, festes Vertrauen und feste Überzeugung, liegt in den aus Psalm 116, 10. citirten und auf Christus angewandten Worten: *Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα· καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν* (2 Cor. 4, 13.).

Einen ganz anderen, von *πιστός* und *πίστις* in der zweiten Bedeutung abgeleiteten Sinn hat das *πιστεύειν* dagegen da, wo es der Treue Jemandes etwas anvertrauen heifst. So wird von den Juden gesagt: *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, d. i. dafs sie betrauet wurden mit den Aussprüchen oder Weissagungen Gottes (Röm. 3, 2.). Der Apostel aber sagt von sich selbst: *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* (1 Cor. 9, 17.), *πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* (Gal. 2, 7.), *δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* (1 Thess. 2, 4.), *τὸ εὐαγγέλιον* und *τὸ κήρυγμα, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* (1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3.). Jedoch ist hier, wie wir sehen, allein die passive Form vom Apostel angewandt.

Haben wir nun hiernach sämmtliche Bedeutungen von *πίστις* und *πιστεύειν* beim Paulus kennen gelernt, so ergiebt sich hieraus von selbst, welch eine gewaltige sittliche Kraft zugleich in der von ihm so vielfach geforderten und als Bedingung des Heils aufgestellten *πίστις* liegt. Es verdient diefs um so mehr Beachtung, da gerade Paulus das Verdienst aller sogenannten guten Werke verwirft und alle Tugend und Sittlichkeit erst als Frucht des Glaubens darstellt, ja ganz entschieden erklärt: „Alles, was nicht aus Glauben (d. i. nach dem Zusammenhange: aus fester Überzeugung) kommt, ist Sünde" (*πᾶν*

δέ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν, Röm. 14, 23.). Schon oben, bei der Darstellung des Werkes Christi, ist unter den Folgen der Rechtfertigung durch den Glauben wiederholt darauf hingewiesen, wie die Liebe zu Gott und dem Erlöser aus der erlangten Rechtfertigung, d. i. Vergebung der Sünden, hervorgeht. Ist diese nun Folge des Glaubens, so ist mittelbar auch die daraus quellende Liebe Folge und Wirkung des Glaubens. Aber auch unmittelbar weckt der Glaube im Sinne des Paulus die heilige Liebe zu Gott und dem Erlöser und wird so Quelle aller christlichen Tugend. Denn das Bauen und Vertrauen auf Gottes Liebe in Christo, die zweifelsfreie Gewifsheit der göttlichen Gnade giebt der Seele eine ganz entschiedene Richtung zu dem hin, von dem die Gnade kommt. Der Glaube zieht nothwendig das Herz hinauf zu dem, auf den es bauet; denn mit dem Herzen wird geglaubt (*καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται*, Röm. 10, 10.). Das Herz aber ist Sitz des Gefühls, kann also nicht gefühllos bleiben bei dem, was Gott gethan, und worauf es eben sein ganzes Vertrauen setzt. Es mufs also die Liebe im Herzen nothwendig in demselben Mafse keimen und wachsen, in welchem es selbst die Liebe Gottes erkennt und auf sie bauet, d. i. glaubt. Darum leitet Paulus die Liebe zu Gott und den Menschen (denn die letztere ist Folge der erstern) aus ungeheucheltem Glauben (*ἐκ πίστεως ἀνυποκρίτου*, 1 Tim. 1, 5.) ab und sagt, dafs in Christo nur der Glaube gilt, der durch Liebe sich wirksam erweist (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, Gal. 5, 6.). Er erweist sich aber wirksam, indem wir Christum anziehen (*ἐνδύσασθαι Χριστόν*, Gal. 3, 27.), d. i. in sein Bild uns verklären, ihm in allen Stücken ähnlich werden; ferner, indem wir Schirm und Schutz in ihm finden gegen alle Verlockungen und Versuchungen zum Abfall von Christo und zur Sünde, also einen Panzer (*θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης*, 1 Thess. 5, 8.) und einen Schild (*θυρεὸν τῆς πίστεως*) in ihm haben, durch welchen wir auslöschen können alle feurigen Pfeile des Bösewichts (Eph. 6, 16.). Er erfüllt aber auch, eben weil die Gerechtigkeit aus ihm kommt, mit Hoffnung (Gal. 5, 5.) und eben

darum wieder mit aller Freude und allem Frieden (Röm. 15, 13.). Die Zusammenstellung des Glaubens mit der Liebe und Hoffnung, die beim Paulus öfter vorkommt (1 Cor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3. 5, 8., vgl. Eph. 6, 14—17.), hat also darin ihren tieferen Grund, dafs aus dem Glauben, als der Quelle, die Liebe und mit ihr zugleich die Hoffnung fliefst. Das aber sind unbestreitbar sittliche Mächte, die das Herz und den Willen heben und letzterem zu allem Guten und Gottgefälligen eine unglaubliche Kraft verleihen. Wie daher die πίστις schon als sittliche Überzeugung beim Genufs des Opferfleisches zu entschiedenem Handeln führt (Röm. 14, 14. 22. 1.), so ist sie nach Paulus überhaupt die eigentliche Seele alles christlichen Thuns und Lebens, und seine Worte: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum, wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn" (Röm. 14, 8.), sind gar nicht zu begreifen, wenn nicht die πίστις uns lebend und sterbend so an den Herrn kettet, dafs aus ihr, als unserm wahren Lebenselement, all unser Denken und Wollen und Thun zu des Herrn Ehre fliefst, und wir dem Tode selbst darum getrost entgegen gehen, weil wir durch die πίστις fest darauf bauen, dafs wir des Herrn Eigenthum bleiben für alle Ewigkeit.

Fragen wir endlich noch, wie nach des Apostels Lehre die πίστις in das Herz kommt, so ist allerdings bereits oben (S. 646.) erwähnt, wie sie aus der ἀκοή und dem πείθειν hervorgeht; allein Beides bleibt vollkommen wirkungslos, wenn nicht Gott selbst durch seinen Geist das Herz dafür empfänglich macht und sie also selbst in's Herz pflanzt. Den Corinthern schreibt der Apostel, dafs er nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit zu ihnen geredet, sondern in Erweisung von Geist und Kraft, d. i. in göttlicher Begeisterung, damit ihr Glaube nicht beruhe oder seinen Grund habe in Menschenweisheit, sondern in Gottes Kraft (ἐν δυνάμει θεοῦ) (1 Cor. 2, 4—5.). Gott, sagt er, theile einem Jeden das Mafs des Glaubens zu (ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως, Röm. 12, 3.). „Die wir glauben," spricht er ferner, „vermöge der Wirksam-

keit der Macht seiner Kraft" (εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, sc. θεοῦ) (Eph. 1, 19.). Er und Apollos, sagt er daher, seien Diener Gottes, durch welche die Corinther gläubig geworden, und zwar, wie einem Jeden es der Herr verliehen (καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος [sc. θεός, vgl. v. 10. 2 Cor. 6, 4.] ἔδωκεν, 1 Cor. 3, 5.). Zu Gott flehet er, dafs er das Werk des Glaubens (ἔργον πίστεως) bei den Thessalonichern mit Kraft zur Vollendung bringe (πληρώσῃ — ἐν δυνάμει, 2 Thess. 1, 11.). Wie aber Gott durch seinen Geist (ἐν πνεύματι) den Aposteln das Geheimnifs der Erlösung geoffenbart hat (Eph. 3, 5.), und Paulus selbst in Worten, die der heilige Geist ihn gelehrt hat (ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου λόγοις), das Evangelium verkündet (1 Cor. 2, 13.), so bewirkt Gott auch in Aller Herzen den Glauben durch denselbigen Geist; denn der Apostel spricht: „Niemand kann sagen: Herr Jesus, es sei denn im heiligen Geiste" (εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 1 Cor. 12, 3.). „Einem Andern," sagt er ferner, „wird Glauben verliehen durch denselbigen Geist" (ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, 1 Cor. 12, 9.). Da aber auch Christus der Herr des Geistes ist (2 Cor. 3, 18.), so leitet er auch von ihm den Glauben ab und nennt ihn die Gabe Christi (ἡ δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ); denn er sagt: „Einem Jeglichen von uns ist die Gnade verliehen nach dem Mafs der Gabe Christi," d. i. je nachdem uns Christus den Glauben zugemessen hat (Eph. 4, 7.). Daher wünscht er den Ephesern Friede oder Heil und Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo (Eph. 6, 23.) und schreibt dem Timotheus von sich selbst: „Übergrofs aber hat sich die Gnade unseres Herrn (d. i. Christi) erwiesen mit Glauben und Liebe in Christo Jesu" (1 Tim. 1, 14.). Wie nun aber Gott und der Erlöser durch den heiligen Geist auf das Menschenherz einwirken und darin den Glauben wecken, das ist und bleibt in geheimnifsvolles Dunkel gehüllt (vgl. Joh. 3, 8.); daher auch der Apostel davon nicht weiter redet. Wirkt auch der Geist zunächst durch die Worte, die er

gelehrt (1 Cor. 2, 13.), so sind doch Schicksal und Gewissen des Menschen nicht weniger Mittel und Wege, durch die er einwirkt auf ein Menschenherz und der ewigen Wahrheit Eingang und Glauben verschafft. Die Erfahrung zeigt hier, wie der Geist Gottes auf tausendfache Weise selbst in verstockte Herzen dem Glauben Bahn zu brechen weifs.

Nach dieser Untersuchung über die Bedeutung, Kraft und Quelle des von Paulus gelehrten Glaubens kommen wir nun auf die schon oben (S. 643.) angedeutete wichtige Frage zurück: Hat Paulus von Anfang an durchaus denselben Begriff mit der πίστις und dem πιστεύειν verbunden, oder läfst sich bei der fortschreitenden Entwickelung seines Lehrsystems nachweisen, wie auch der Begriff der πίστις sich bei ihm nach und nach weiter entwickelt und erst allmählich festgestellt hat? Wir erklären uns für das Letztere und glauben es durch folgende Darlegung zu erweisen.

Im Anfang seines Lehramtes, als die Überzeugung von der Messianität Jesu, wie das auch psychologisch erklärlich und natürlich ist, ihm selbst Hauptsache und bei der Verkündigung des Evangeliums auch Hauptaugenmerk blieb, versteht er unter der πίστις vor Allem die feste Überzeugung von Jesu messianischer Hoheit und die Gewifsheit seiner nahen Wiederkunft. Wir haben uns oben (S. 526 ff.) darüber ausführlich ausgesprochen und gezeigt, wie der Apostel nach dem Bericht der **Apostelgeschichte c. 9—18.** diesen Glauben wirklich theilte und lehrte. Er konnte also mit der πίστις kaum etwas Anderes meinen, als diese Überzeugung. So nun finden wir es auch wirklich. Das πείθειν, d. i. das Überzeugen, und zwar aus den Worten des A. T., dafs Christus der erwartete Retter sei, ist ihm Hauptsache (vgl. Act. 18, 4. 13., vergl. mit c. 9, 22. 28.), und er nennt die, welche diese Überzeugung von sich stiefsen, sich nicht überzeugen lassen wollten, καταφρονηταί, d. i. Verächter, nämlich der göttlichen Wahrheit (Act. 13, 40.), und das Zurückweisen seiner diese Überzeugung bewirkenden Worte ein ἀπωθεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, d. i. ein Vonsichstofsen oder Verwerfen des Wortes Gottes (Act. 13, 46.). Den Heiden eine Thür zum Glauben aufthun (ἀνοίγειν θύραν πίστεως), ist ihm daher noth-

wendig identisch mit: Zugang verschaffen zu dieser Überzeugung (Act. 14, 27.), und Glauben verschaffen (παρέχειν πίστιν), von Gott in Beziehung auf Christus gesagt, heifst unzweifelhaft: die Überzeugung bewirken von Jesu Messianität und messianischem Richteramt (Act. 17, 31.). Denn der Zusammenhang schliefst hier den Begriff des Vertrauens noch vollständig aus, da vielmehr die Furcht vor dem Gericht zur Bufse leiten soll. Wenn daher Paulus die von ihm gestifteten Gemeinden ermahnt, im Glauben zu verharren (ἐμμένειν τῇ πίστει), so ist der Sinn noch offenbar der, der festen Überzeugung treu bleiben, dafs Jesus der verheifsene Retter sei (Act. 14, 22.). Ist diefs aber wirklich überall jetzt noch die Bedeutung, in der der Apostel das Substantiv πίστις gebraucht, so zeigt sich doch schon beim Gebrauch des Verbums, wie der gleichfalls im Worte liegende Begriff des festen Vertrauens anfängt, mit hervorzutreten. Denn die Zusammenstellung des πιστεύειν mit δικαιοῦσθαι (Act. 13, 39.) und mit σώζεσθαι (Act. 16, 31.) drückt neben der festen Überzeugung, Christus sei der Retter, doch auch schon das Sichverlassen und Vertrauen auf ihn, als Retter, aus. Es ist diefs auch durchaus natürlich; denn die feste Überzeugung, Christus sei der Messias, mufste nothwendig auch zu dem festen Vertrauen führen, er werde nun auch thun, was von dem Messias erwartet wurde.

In den **Thessalonicherbriefen** nun, die der Apostel kurz nach der Gründung der Gemeinde geschrieben, als seine Befürchtung, es möchten die Glieder der Gemeinde durch die Verfolgungen wieder zum Abfall von Christo gebracht werden, ebenso natürlich, als gerechtfertigt war, redet derselbe von der πίστις offenbar noch in demselben Sinne, wie früher, nämlich in dem der festen, sichern Überzeugung von Jesu Messianität, von der sich jene durch keine Feindschaft und Verfolgung von Seiten der Juden (1 Thess. 2, 14—15.) sollten abbringen lassen. Darum spricht er zu den Thessalonichern von einem στηρίξαι καὶ παρακαλέσαι αὐτοὺς περὶ τῆς πίστεως (1 Thess. 3, 2.), von einer πίστις αὐτῶν ἐν πᾶσι τοῖς διωγμοῖς (2 Thess. 1, 4.),

von einem γνῶναι und εὐαγγελίσασθαι τὴν πίστιν αὐτῶν (1 Thess. 3, 5. 6.), von einem ὑπεραυξάνειν τὴν πίστιν (2 Thess. 1, 3.) und von einem καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως αὐτῶν (1 Thess. 3, 10.), ferner von einer πίστις ἀληθείας (2 Thess. 2, 13.), einem ἔργον τῆς πίστεως (1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11.) und endlich von einem θώραξ πίστεως (1 Thess. 5, 8.); ja er drückt durch die Umschreibung, die er für πίστις wählt, nämlich στῆναι ἐν κυρίῳ (1 Thess. 3, 8.), deutlich aus, wie er gerade ein Feststehen in der Überzeugung, dafs Christus der Herr sei, damit meint. Auch die Worte: Οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις (2 Thess. 3, 2.), drücken nur die Unempfänglichkeit Vieler für diese Überzeugung aus; denn er redet gerade von den Ungläubigen in Corinth, die er ἀτόπους καὶ πονηροὺς ἀνθρώπους nennt, und von denen er gerettet zu werden wünscht. Da aber in der Gemeinde auch viele frühere Heiden sich befanden, die mit der christlichen πίστις erst zu dem Glauben an Gott überhaupt gekommen waren, also von ihrem Vertrauen auf Götzen sich zu dem Vertrauen auf den lebendigen Gott gewandt hatten (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, 1 Thess. 1, 9.), so drückt der Apostel in diesem Zusammenhange mit der πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν (v. 8.) ohne Zweifel nicht blofs Überzeugung, sondern zugleich festes, unerschütterliches Vertrauen zu dem Gott aus, den sie durch Christus kennen gelernt, zumal er rühmend spricht, dafs dieser ihr Glaube aller Orten kund geworden, und er nicht nöthig habe, etwas davon zu sagen (v. 8.). Gerade an diesem Beispiel aber sehen wir, wie der in der πίστις πρὸς τὸν θεόν vorherrschende Begriff des Vertrauens später, als die Göttlichkeit des Erlösers vom Apostel klar erkannt ist, auch in dem dann gebrauchten Ausdruck: πίστις πρὸς τὸν κύριον (Philem. v. 5.) liegt, wofür der Apostel auch π. εἰς Χριστόν (Col. 2, 5.), π. ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Col. 1, 3. Eph. 1, 15. 1 Tim. 3, 13. 2 Tim. 3, 15.) und blofs π. Χριστοῦ (Phil. 3, 9. Gal. 2, 16. 20. 3, 22. Eph. 4, 13. 3, 12.) setzt. Hier aber kommen diese Ausdrücke, und das ist ohne Zweifel bezeichnend, noch gar nicht vor. Auch das Verbum hat hier noch den vorherrschenden Begriff von glauben

im Sinne von überzeugt sein; denn er setzt ein Mal historische Thatsachen als Object hinzu (1 Thess. 4, 14.), hat beim Passiv den Nominativ (2 Thess. 1, 10.), spricht von einem *πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ* und *τῷ ψεύδει* (2 Thess. 2, 12. 11.) und nennt die Christen einfach *τοὺς πιστεύοντας* (1 Thess. 2, 10. 13.), sofern sie den Glauben, d. i. die feste Überzeugung von Jesu Messianität, im Herzen tragen. Der einmalige Gebrauch des Wortes im Sinne von anvertrauen (1 Thess. 2, 4.) kommt natürlich hier nicht weiter in Betracht, da diese durchaus verschiedene Bedeutung auch später zuweilen wiederkehrt (s. S. 652.).

Beim Aufenthalt des Apostels zu Ephesus tritt dagegen der Begriff des festen, sichern Vertrauens in den Wörtern *πίστις* und *πιστεύω* zuerst ganz sicher und erkennbar hervor. Die Bedeutung des Todes Christi, von welcher der Apostel zu den Corinthern zu reden hat, und die wachsende Überzeugung desselben von der wirklichen Gottheit Christi äußsern hierauf einen unverkennbaren Einfluſs. Zwar ist und bleibt ihm auch in Ephesus bei der Verkündigung des Evangeliums die Bewirkung der Überzeugung Hauptsache; allein diese erstreckt sich ausdrücklich auf eine ausführlichere Darlegung des ganzen Werkes Christi (*πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, Act. 19, 8., und *καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου τινός*, v. 9.), und in Bezug auf den Erlöser gebraucht er schon den Ausdruck *πιστεύειν εἰς τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* (Act. 19, 4.). In dem hier geschriebenen **ersten Corintherbriefe** aber, in dem er vorzugsweise von dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1 Cor. 1, 18.), also dem Tode Christi, redet, ist an vielen Stellen die *πίστις* offenbar schon das feste Vertrauen und Sichverlassen auf diesen Tod. So nach dem Zusammenhange c. 2, 5., wo von der göttlichen, gerade im Tode Christi sich offenbarenden Weisheit, der Menschenweisheit gegenüber, die Rede ist (vgl. v. 6—8.). Ebenso c. 15, 14. u. 17., wo die *πίστις* eine *κενή* und *ματαία* genannt wird, wenn nämlich Christus nicht auferstanden, und dadurch nicht Sündenvergebung (vgl. v. 17.), Auferstehung und Seligkeit für die Seinen erwiesen sei. Es ist also die *πίστις*

hier das feste Vertrauen auf Christi Tod und Auferstehung. Spricht er aber von dem Bergeversetzen durch die *πίστις* (1 Cor. 13, 2., vgl. v. 13.), so ist hier unerschütterliches, zuversichtliches Vertrauen jedenfalls der Hauptbegriff, sowie er es auch da ist, wo er von den Gaben des heiligen Geistes spricht, welche die Christen in der apostolischen Kirche empfingen, und wo er als besondere Gabe des Geistes die der *πίστις* erwähnt (1 Cor. 12, 9.); denn *πίστις* als Überzeugung hatten alle Christen als solche, aber den Berge versetzenden Glauben, d. i. die Wunder bewirkende *πίστις*, hatten nur einzelne. Mag daher der Apostel das Wort auch noch ein Mal im Sinne von fester christlicher Überzeugung nehmen (*στήκετε ἐν τῇ πίστει*, 1 Cor. 16, 13.) und die Verbreitung der *πίστις* mit dem Ausdruck *ἔργον τοῦ κυρίου* bezeichnen (1 Cor. 15, 58. 16, 10.): weit häufiger, wie wir gesehen, ist jetzt der Begriff des festen, zuverlässigen Vertrauens in dem Worte vorherrschend. Auch in dem *πιστεύειν* kommt er jetzt ganz bestimmt vor; denn wenn es auch noch im Sinne von überzeugt sein gebraucht wird (1 Cor. 11, 18. 13, 7. 15, 11.), so sagt er doch auch: „Es sei denn, dafs ihr vergeblich geglaubt habt" (*ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε*, 1 Cor. 15, 2.), d. i. vergeblich auf Christi Tod und Auferstehung euer Vertrauen gesetzt habt (vgl. v. 3.), und: „Es gefiel Gott, durch thörichte Predigt die Glaubenden zu retten" (*σῶσαι τοὺς πιστεύοντας*, 1 Cor. 1, 21.), d. i. nicht blofs die davon Überzeugten, sondern die fest darauf Bauenden; denn der Tod Christi und seine Bedeutung war eben die thörichte Predigt, und nur die, welche ihr ganzes Vertrauen darauf setzten, sollten Vergebung der Sünden, d. i. Rettung, finden.

In dem **zweiten Corintherbriefe** nun, in welchem zuerst die *δόξα τοῦ Χριστοῦ* als der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* hervortritt (2 Cor. 4, 4.), und gesagt wird, dafs den Ungläubigen (*ἀπίστοις*) diese Herrlichkeit nicht strahle, liegt in der *πίστις* jetzt Beides in gleicher Stärke, die Überzeugung von der göttlichen Herrlichkeit Christi und das daraus folgende feste Bauen auf ihn zu unserm Heile. Und

da überdiefs der ganze Glaubensinhalt des Evangeliums dem Judenthum entgegengehalten, und seine Vorzüge vor demselben hervorgehoben werden (vgl. c. 3—5.), so bezeichnet πίστις zugleich auch den ganzen Inhalt der christlichen Glaubensüberzeugung, der jedoch nach Paulus gerade in der göttlichen Hoheit Christi und der Bedeutung seines Todes besteht. Die feste Überzeugung davon und das feste Bauen darauf liegen daher jetzt zugleich in der πίστις. So sagt er: „Nicht, dafs wir herrschen über euren Glauben (Überzeugung); denn ihr stehet ja fest im Glauben" (Überzeugung und Vertrauen) (2 Cor. 1, 24.); ferner: „Wir haben die Hoffnung, wenn euer Glaube (Überzeugung und Vertrauen) unter euch wächst, noch mehr vergröfsert zu werden" (2 Cor. 10, 15.). Dieselbe Bedeutung liegt in der πίστις, wenn er jetzt spricht: „Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid" (2 Cor. 13, 5.), wenn er von den Corinthern sagt, dafs sie ausgezeichnet sind in Glauben und Lehre und Erkenntnifs (2 Cor. 8, 7.), und von sich selbst, dafs er denselben Geist des Glaubens habe und darum rede (2 Cor. 4, 13.). Wenn er aber den Glauben entschieden dem Schauen gegenüberstellt (2 Cor. 5, 7.), zuvor aber die πίστις durch εἰδότες bezeichnet (v. 6.): so geht daraus zunächst hervor, welche durchaus zweifelsfreie Gewifsheit auch hier in der πίστις liegt; das aber zugleich darin liegende Vertrauen wird durch das θαῤῥοῦμεν (v. 8.) und θαῤῥοῦντες (v. 6.), als Folge der πίστις, ebenfalls hinreichend bezeichnet. Das Verbum aber hat, da es in derselben Verbindung der Gedanken vorkommt, wie πίστις (2 Cor. 4, 13.), durchaus denselben Sinn. Auch hier steht gleich danach das εἰδότες (v. 14.) und als Object desselben das, was eigentlich Inhalt des Glaubens ist, nämlich, dafs der, der den Herrn Jesum auferwecket hat, auch uns durch Jesum auferwecken werde.

In dem Galater- und Römerbriefe ist nun die eben dargelegte Bedeutung der πίστις keineswegs verschwunden; denn wiewohl jetzt die bestimmte Beziehung derselben auf den Tod Christi den Begriff des festen Vertrauens zu

dem vorherrschenden macht, so kommen doch in beiden Briefen auch noch Stellen vor, in denen die eben besprochene Bedeutung der πίστις wiederkehrt; so im Galaterbriefe, wenn der Apostel von sich selbst erzählt, dafs man gesagt: „Unser ehemaliger Verfolger verkündigt nun den Glauben, den er ehemals zerstörte" (Gal. 1, 23.). Hier erscheint die Glaubensüberzeugung, der Glaubensinhalt selbst, sogar schon objectivirt. Wenn er aber von den Verwandten oder Genossen des Glaubens (οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως, Gal. 6, 10.) redet, so ist hier Glaube offenbar in demselben Sinne, wie oben, gebraucht. Im Römerbriefe aber sagt er, dafs der Glaube der römischen Gemeinde gerühmt werde in der ganzen Welt (Röm. 1, 8.), dafs er sich mit ihnen stärken wolle durch gemeinschaftlichen Glauben (Röm. 1, 12.), dafs sie bescheidentlich von sich denken sollen, sowie Gott einem Jeglichen das Mafs des Glaubens zugetheilt habe (Röm. 12, 3.), dafs, wer die Gabe der Prophezeiung habe, sie üben solle nach dem Verhältnifs des Glaubens (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, Röm. 12, 6.). In allen diesen Stellen tritt unverkennbar die im zweiten Corintherbriefe vorkommende Bedeutung der πίστις wieder auf, sowie denn auch das Verbum mit der Präposition εἰς (sc. Χριστόν, Röm. 10, 14.) dieselbe Bedeutung der festen Überzeugung, nämlich von der göttlichen Hoheit Christi, und zugleich des festen, zuversichtlichen Vertrauens zu ihm hat; denn das dabei stehende ἐπικαλεῖσθαι, d. i. betend anrufen, macht diese Bedeutung hier unzweifelhaft. Dafs nun aber in beiden Briefen die πίστις sowohl, als das πιστεύειν, viel häufiger, ja eigentlich durchaus constant den Begriff des zuversichtlichen Vertrauens ausdrückt, bedarf nach dem bereits oben (S. 646 ff.) darüber Gesagten kaum noch des Beweises. Die ganze Parallele mit dem Glauben Abraham's weist unverkennbar darauf hin, ja einzelne Stellen, wie c. 4, 20. 9, 33. 10, 11. 6—8., heben den Begriff des zweifellosen Vertrauens besonders stark hervor. Wo daher von der Rechtfertigung durch den Glauben die Rede, da ist mit πίστις und πιστεύειν das zuversichtliche Bauen auf Christi Tod und durch ihn

auf Gott selbst gemeint. Die *πίστις* des Abraham wird nämlich als zuversichtliches Bauen auf Gottes Verheifsung deutlich charakterisirt: Röm. 4, 5. 9. 11. 17. 18. 19. 20. 21., vgl. Gal. 3, 6.; ja das in der citirten Stelle (1 Mos. 15, 6.) gebrauchte Hiphil von אָמַן, nämlich וְהֶאֱמִן בַּיהוָה, drückt recht eigentlich das Trauen und Vertrauen auf Gott aus; die *πίστις* der Christen aber wird in ihrem innern Wesen jener *πίστις* des Abraham durchaus gleichgestellt: Röm. 4, 11. 12. 13. 16. 23—24. Gal. 3, 7. 9.; sie ist also, da sie, wie dem Abraham die seine, von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet wird (*εἰς δικαιοσύνην λογίζεται*, vgl. Röm. 4, 5.), das zweifellose Bauen und Vertrauen auf Gottes Gnade im Tode seines Sohnes. Wo sie also mit der *δικαιοσύνη*, die aus ihr folgt (*διὰ πίστεως*, *ἐκ πίστεως*) zusammengestellt ist, hat sie ohne Zweifel den oben bezeichneten Begriff. So Gal. 2, 16. 20. 3, 7. 8. 9. 11. 12. 14. 22. 24. 26. 5, 5. 6. Röm. 1, 17. 3, 22. 25. 26. 27. 28. 30. 31. 4, 9. 11. 12. 13. 16. 19. 20. 5, 1. 2. 9, 30. 32. Ebenso das *πιστεύειν*: Gal. 3, 6. 22. Röm. 1, 16. 3, 22. 4, 3. 5. 11. 17. 18. 24. 10, 4. Dafs aber Beides sich gerade auf den Tod Christi bezieht, den uns Gott in seinem Blute als *ἱλαστήριον* vorgestellt hat (*προέθετο*), zeigt Röm. 3, 25. unwiderleglich. Die Ausdrücke: *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16.), *πίστις Ἰησοῦ* (Röm. 3, 26., vgl. Gal. 2, 20.), *πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Gal. 3, 26.), drücken daher in diesem Zusammenhange unzweifelhaft das feste Vertrauen auf Christi Tod aus; denn gerade von dieser *πίστις* wird ausdrücklich die auch bei jenen Ausdrücken erwähnte *δικαιοσύνη* abhängig gemacht.

Die so eben gezeigte Bedeutung der *πίστις* und des *πιστεύειν* wird nun vorzugsweise als die Paulinische angesehen, da keiner der übrigen Apostel den Glauben so bestimmt auf Christi Tod bezieht; allein auch beim Paulus ist diese Bedeutung nur im Galater- und Römerbriefe die herrschende; denn nur hier entwickelt er seine Lehre von der Rechtfertigung, und gerade diese folgt aus dem völligen Vertrauen auf Christi Tod. Anders dagegen ist es in seinen früheren Briefen, wo diese Lehre noch nicht so voll-

Taufe sei (Eph. 4, 5.); ferner wenn er zu Philemon von der Gemeinschaft seines Glaubens (ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου, v. 6.) spricht, wenn er zu den Philippern sagt, dafs er noch am Leben bleiben werde zu ihrer Förderung und Freude im Glauben (Phil. 1, 25.), dafs er sich freue, auch wenn er als Trankopfer gespendet werde über dem Opfer und Dienste ihres Glaubens (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, Phil. 2, 17.), ja selbst, wenn er sie ermahnt, für den Glauben an das Evangelium mit ihm zu kämpfen (τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, Phil. 1, 27.); denn auch hier liegt in der πίστις Überzeugung und Vertrauen zugleich. Der Begriff des letztern, des zuversichtlichen Vertrauens, tritt dagegen wieder mehr hervor, wenn er von dem Glauben an die Wirksamkeit Gottes spricht (πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, Col. 2, 12.) und Wirkungen erwähnt, die gerade der Glaube an den Tod Christi hervorbringt; so, wenn er den Ephesern sagt, dafs sie durch die Gnade gerettet sind mitteist des Glaubens (Eph. 2, 8.), und dafs sie Freudigkeit und Zutritt haben in Zuversicht durch den Glauben an ihn (διὰ πίστεως αὐτοῦ, Eph. 3, 12.). Hier ist offenbar vorzugsweise der Glaube an Christi Tod gemeint, und ebenso, wenn er zu den Philippern von der Gerechtigkeit durch den Glauben und um des Glaubens willen spricht (διὰ πίστεως Χριστοῦ und ἐπὶ τῇ πίστει, Phil. 3, 9.). Gerade diese letztern Beispiele zeigen, dafs mit der Wiedererwähnung der Sache auch die frühere Bedeutung des Wortes wiederkehrt. Der jetzt herrschende Gebrauch des Wortes aber ist der oben erörterte, wie denn auch das Verbum πιστεύειν jetzt denselben Sinn ausdrückt, nämlich: volle Überzeugung haben von der göttlichen Hoheit Christi und zugleich festes Vertrauen zu ihm; daher auch das πιστεύειν εἰς αὐτόν (Phil. 1, 29., vgl. Eph. 1, 19.).

Die eben besprochene Bedeutung der πίστις ist nun aber auch wirklich die bleibende; denn in den drei Pastoralbriefen tritt nur insofern noch eine bemerkenswerthe Eigenheit hervor, als bei schon länger bestehendem Christen-

glauben dieser nun häufiger auch objectivirt und als Lehre bezeichnet auftritt; daher jetzt die öfter vorkommenden Wörter διδασκαλία (1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 7. 2 Tim. 3, 10.), mit dem Zusatze ἡ ὑγιαίνουσα (1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1. 2 Tim. 4, 3.) und ἡ καλή (1 Tim. 4, 6.), und οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι (2 Tim. 1, 13. 1 Tim. 6, 3.); weſshalb auch die πίστις selbst zwei Mal in diesem Sinne gebraucht wird (1 Tim. 3, 9. 4, 6.). Sonst aber erscheint dieselbe hier durchaus in der nun beim Apostel fixirten Bedeutung, in welcher Überzeugung und Vertrauen so innig zu Einem Begriff verschmolzen sind, daſs von einem Vorherrschen der einen oder anderen Bedeutung, wie früher, nicht mehr die Rede sein kann. Wo der Apostel daher das Überzeugtsein noch besonders betonen und hervorheben will, nimmt er jetzt das Passiv von πιστόω, also ein ganz anderes Verbum, als πιστεύειν (2 Tim. 3, 14.), ja er setzt dicht neben πιστεύειν, um den Begriff des Überzeugtseins noch besonders auszudrücken, das Wort πέπεισμαι, ich bin überzeugt (2 Tim. 1, 12.). Auch wo er hier von einem Abfallen (ἀφίστασθαι, 1 Tim. 4, 1.), Abirren (ἀποπλανᾶσθαι, 1 Tim. 6, 10.), Abweichen (ἀστοχεῖν, 1 Tim. 6, 21., vgl. c. 1, 6.) vom Glauben, Beharren (μένειν, 1 Tim. 2, 15.) im Glauben, von einem Schiffbruchleiden im Glauben (περὶ τὴν πίστιν ναυαγεῖν, 1 Tim. 1, 19.), von einem Verwirren des Glaubens (ἀνατρέπειν τὴν πίστιν, 2 Tim. 2, 18.), von einem Verwerflichsein am Glauben (ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν, 2 Tim. 3, 8.), von einem Gesundsein im Glauben (ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει, Tit. 1, 13. 2, 2.) spricht, und man also zunächst an die Überzeugung oder selbst an den Inhalt derselben denkt, ist bei näherer Betrachtung doch immer auch das feste Sichverlassen und Vertrauen auf die erkannte Wahrheit, also auch auf die Göttlichkeit der Person Jesu und die Bedeutung seines Todes (denn das gerade ist der Hauptinhalt des Glaubens, wie er auch in diesen Briefen vorliegt) mitgemeint. Bestätigung aber erhält gerade dieser Begriff der πίστις, der Beides umfaſst, durch viele, durchaus unzweideutige Stellen. So, wenn der Apostel dem Timotheus schreibt, daſs die heiligen Schriften

ihn unterweisen könnten zur **Seligkeit** mittelst des **Glaubens im Christo Jesu** (*διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 2 Tim. 3, 15.); ferner, wenn er von sich selbst sagt, dafs er den Lauf vollendet und **den Glauben bewahrt** habe (*τὴν πίστιν τετήρηκα*, 2 Tim. 4, 7.); wenn er den Timotheus auffordert, den schönen **Kampf des Glaubens** (*τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*) zu kämpfen (1 Tim. 6, 12.); wenn er ihn seinen **ächten Sohn im Glauben** (*γνήσιον τέκνον ἐν πίστει*) nennt (1 Tim. 1, 3.), von seinem **ungeheuchelten Glauben** (*ἀνυπόκριτος πίστις*, 2 Tim. 1, 5. 1 Tim. 1, 5.), der **Veranstaltung** Gottes **im Glauben** (*οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*, 1 Tim. 1, 4.), dem **Glauben der Auserwählten** Gottes (*ἡ πίστις ἐκλεκτῶν θεοῦ*, Tit. 1, 1.), dem **gemeinschaftlichen Glauben** (*κοινὴ πίστις*, Tit. 1, 4.), von dem Glauben und **der Liebe** (1 Tim. 1, 14., vgl. 2 Tim. 1, 13. 3, 10.) und endlich **dem Lieben** im Glauben (*φιλεῖν ἐν πίστει*, Tit. 3, 15.) spricht. Die Stellen, wo die *πίστις* als Treue und christliche Tugend (1 Tim. 2, 7. Tit. 2, 10. 1 Tim. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. 3, 10.) oder selbst als Treue gegen ein gegebenes Versprechen (1 Tim. 5, 12.) auftritt, kommen natürlich hier nicht in Betracht, sofern der Zusammenhang diese Bedeutung des Wortes rechtfertigt, ja fordert. Ganz analog liegt daher jetzt auch in dem *πιστεύειν* Beides auf's Innigste vereinigt: fest überzeugt sein und zugleich fest vertrauen; so in Bezug auf Christus, wenn der Apostel von denen spricht, die einst an ihn glauben würden **zum ewigen Leben** (*τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον*, 1 Tim. 1, 16.). Wenn es dagegen von Christus heifst, dafs er geglaubt sei in der Welt (*ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*, 1 Tim. 3, 16.), dafs der Apostel wisse, an wen er glaube (*οἶδα γάρ, ᾧ πεπίστευκα*, 2 Tim. 1, 12.), und endlich, dafs die an Gott gläubig Gewordenen (*οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ*) sich guter Werke befleifsigen sollen (Tit. 3, 8.): so wiegt, wie wir das oben selbst gezeigt haben, in dem ersten dieser drei Beispiele allerdings der Begriff des Überzeugtseins von der göttlichen Hoheit Christi, in den beiden letzteren dagegen der des Vertrauens wieder vor; allein, dafs diefs der Fall ist, kann

nach dem früheren Sprachgebrauch des Apostels um so weniger befremden, als in diesen Stellen die Gedanken den Apostel auf den früheren Gebrauch des Wortes zurückführen. Doch bleibt auch hier wohl zu beachten, wie die nicht vorwiegende Bedeutung keineswegs so zurücktritt, wie früher, sondern immer zugleich mitgemeint ist.

Überblicken wir nun noch ein Mal den ganzen Gang, den der Gebrauch der Wörter πίστις und πιστεύειν beim Paulus genommen, so ist es kurz dieser. Zuerst bezeichnen sie die feste Überzeugung, dafs Christus der erwartete Messias sei, dann das feste Vertrauen auf die in seinem Tode geoffenbarte Weisheit und Gnade Gottes, sodann Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und zugleich Vertrauen auf ihn und sein ganzes Werk, darauf ein Bauen und Sichverlassen auf seinen Tod und durch diesen auf Gottes Gnade zur Vergebung der Sünden, und endlich feste Überzeugung von der göttlichen Natur Christi und zugleich daraus fliefsendes und damit verbundenes volles Vertrauen auf ihn und die Macht seines Todes, die selbst die Geisterwelt mitumfafst (Col. 1, 20. Eph. 1, 10.). Führte aber der Geist Gottes den Apostel so immer weiter, und bewahrte er ihn hiermit vor jeder Einseitigkeit in der Auffassung und dem Gebrauch der die Seele alles christlichen Lebens bildenden πίστις, so finden wir doch zugleich hier auch ein Zeugnifs, wie der fortschreitende Gebrauch des Wortes mit der fortschreitenden Erkenntnifs der christlichen Wahrheit beim Apostel Hand in Hand geht, und die immer klarer hervortretende und zuletzt bleibende und herrschende Bedeutung des Wortes auf der göttlichen Persönlichkeit Christi beruhet. Gerade diefs aber zu erkennen, war für unsern Zweck die Hauptsache.

§. 29.

Fortsetzung 3.

4) Wenden wir uns zuletzt noch zu den eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungen, wie sie auch beim Apostel Paulus noch hervortreten, so ist bereits schon oben gezeigt, wie die nahe Wiederkunft Christi und

die Todtenauferstehung hier auf Erden Anfangs den Hauptinhalt seiner Überzeugung bildeten, wie jedoch vom zweiten Corintherbriefe an die erstere in immer weitere Ferne hinausrückte, die letztere aber der Überzeugung von dem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode bei Christo Raum gab. Ehe wir jedoch darauf eingehen, zu zeigen, wie späterhin jene frühere Erwartung des Apostels sich gestaltete, und was davon noch immer bei ihm zurückblieb, haben wir zunächst seine Ansicht vom A. T. und die Art, wie er dasselbe in seinen Lehrvorträgen und Schriften benutzte, näher zu charakterisiren.

Auch Paulus ist fest überzeugt, dafs im A. T. der Geist Gottes redet und darin Leben, Schicksal und Hoheit des Erlösers zuvor verkündet hat. Denn er nennt ausdrücklich jegliche Schrift (*πᾶσα γραφή*), welche zu den heiligen Schriften (*τὰ ἱερὰ γράμματα*) gehört, von denen er eben redet, gottbegeistert (*θεόπνευστος*), d. i. von dem göttlichen Geiste herrührend (2 Tim. 3, 15 — 16.). Darum sagt er nicht blofs, dafs die Aussprüche Gottes (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*, Röm. 3, 2.) den Israeliten anvertraut seien, sondern er sagt von der Schrift selbst, dafs sie vorausah (*προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφή*, Gal. 3, 8.), welche Voraussicht doch nur dem in ihr redenden Geiste zugeschrieben werden kann. Was daher zuvor geschrieben worden (*ὅσα γὰρ προεγράφη*), erklärt er, das ist zu unserer Belehrung zuvor geschrieben (*εἰς ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη*), auf dafs wir durch Standhaftigkeit und durch den Trost der Schrift (*διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν*) die Hoffnung behalten (Röm. 15, 4.). Die dicht vorhergehende Anwendung einer Schriftstelle auf Christus (v. 3.) zeigt aber deutlich, wie der Apostel das „zur Belehrung zuvor geschrieben" meint. Denn er sieht durch Christus die zuvor an die Väter ergangene Verheifsung erfüllt (*τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκε*, Act. 13, 32. 23. 26, 6. 7.); es ist Alles vollendet, was von ihm geschrieben steht (*ὡς δὲ ἐτέλεσαν ἅπαντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα*, Act. 13, 29.). Darum sagt er, dafs er von Christo

nichts Anderes lehre, als wovon die **Propheten** geredet, dafs es geschehen solle, und **Moses** (Act. 26, 22—23.). Aus dem Gesetz **Mose** und den **Propheten** suchte er daher zu überzeugen von Jesu (Act. 28, 23., vgl. c. 24, 14. 26, 27.), und aus der Schrift nahm er die Beweise, dafs Jesus der Christ sei (Act. 17, 2—3. 11. 18, 4. 19, 8.). Ja, er erklärt ausdrücklich, dafs Gott sein Evangelium vorherverheifsen durch seine **Propheten** in den **heiligen Schriften** (*εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις*) (Röm. 1, 1—2.). Darum sagt er denn auch zu Rom, wegen der Hoffnung Israels (*ἕνεκεν γὰρ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ*) trage er die Kette (Act. 28, 20.); denn er sah jene in Christo nun erfüllt, da alle Verheifsungen Gottes (*ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ*) in ihm Ja und in ihm Amen seien (*ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν*, 2 Cor. 1, 20.). Was daher der truglose Gott vor ewigen Zeiten verheifsen, das ewige Leben (*ἣν ἐπηγγείλατο ὁ ἀψευδὴς θεὸς πρὸ χρόνων αἰωνίων* — sc. *ζωὴν αἰώνιον*, Tit. 1, 2.), das werde jetzt verkündet, und zwar nach Offenbarung des in ewigen Zeiten verschwiegenen Geheimnisses, das aber jetzt geoffenbart und durch die prophetischen Schriften (sofern diese nämlich jetzt erfüllt sind und also besser verstanden werden) allen Völkern verkündet werde (*φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν — εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος*, Röm. 16, 26.). Bei den Juden bleibt daher, so spricht er ferner, wenn sie nicht an den Erlöser glauben, dieselbe Decke auf der Lesung des alten Bundes (*τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει*), und wenn Mose gelesen wird, liegt eine Decke auf ihrem Herzen (*ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται*); denn erst, wenn sie sich zum Herrn bekehren, wird die Decke weggenommen (*περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα*), erst durch Christus wird sie vernichtet (*ἐν Χριστῷ καταργεῖται*) (2 Cor. 3, 14—16.).

Gerade aus diesen letzten Äufserungen des Apostels wird nun klar, wie er im A. T. Verheifsungen und Weis-

sagungen, die in Christo ihre Erfüllung gefunden, erblickte. Denn da die unbekehrten Juden sie nicht zu finden und zu entdecken vermochten, weil bei Lesung des A. T. gleichsam eine Decke auf ihren Augen und Herzen lag, so konnten nach des Apostels eigener Überzeugung jene Weissagungen des A. T. nicht an sich schon verständlich sein, sondern wurden es erst durch den Glauben an Christus. Erst mit diesem wurde jene Decke weggenommen, und man erblickte Weissagungen auf die Person und das Werk Christi, wo man dem natürlichen, d. i. grammatisch-historischen, Sinne nach dieselben nicht zu entdecken vermochte. Selbst in den schon als messianisch anerkannten Stellen des A. T. sah man darum keine Beziehung auf Christus, weil man den Sinn nicht verstand, der eben in Christo seine Erfüllung gefunden. Der Geist Gottes mufste also auch nach Paulus einen Sinn in jene Stellen gelegt haben, der erst dem gläubigen Auge und Herzen sich erschlofs; und von dieser Ansicht aus sehen wir denn den Paulus einen Gebrauch vom A. T. machen, der ihm blofs von seiner christlichen Überzeugung eingegeben wird, ohne dafs er nach dem ursprünglichen, d. i. historischen, Sinne derselben frägt. Wohl führte ihn diefs in der allegorischen Deutung mancher Worte, wie wir weiter unten sehen werden, ziemlich weit, da seine pharisäische Bildung und frühere Schriftauslegung, verbunden mit dem zunächst ihm vorliegenden Zwecke, ihn zuweilen dazu veranlafste; allein der Kanon, nach dem er überhaupt bei Auslegung und Anwendung des A. T. verfuhr, ist und bleibt nichts desto weniger derselbe, wie wir ihn beim Petrus und Johannes, ja beim Erlöser selbst erkannt haben (s. oben).

Zunächst ist es das Leiden und der Tod Jesu, die er durch Moses und die Propheten vorherverkündigt sieht; denn er sagt, dafs die Obersten der Juden die Aussprüche der Propheten, die an jedem Sabbath vorgelesen würden, durch Jesu Verurtheilung erfüllt hätten (*κρίναντες ἐπλήρωσαν*, Act. 13, 27.). Er redet ferner zu Thessalonich drei Sabbathe hindurch aus der Schrift (*διελέγετο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν*

γραφῶν), indem er Aufschlufs gab und darlegte, dafs der Christus habe leiden und auferstehen müssen von den Todten (Act. 17, 2—3., vgl. Act. 26, 22—23.). Er wendet auf Christi Leiden aus Ps. 96, 10. die Worte an: „Der dich Höhnenden Hohn ist auf mich gefallen" (Röm. 15, 3.), und auf die Schmach Christi am Kreuz aus 5 Mos. 21, 23. den Ausspruch: „Verflucht ist, wer am Holze hängt" (Gal. 3, 13.). Die Auferweckung Christi von den Todten aber ist es vorzugsweise, auf die er zu Anfang seiner apostolischen Thätigkeit hinweist, als auf die Erfüllung dessen, was Gott den Vätern (Act. 13, 32.) und auch dem David (v. 34.) verheifsen; denn in der Auferstehung Christi sieht er den Hauptbeweis der messianischen Würde Jesu und weist daher wiederholt aus der Schrift nach, wie sie zuvor verkündet sei (Act. 17, 2—3. 26, 6. 7. 22—23.). Ganz bestimmt aber bezieht er auf sie die bekannten Worte aus Ps. 2, 7: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt" (Act. 13, 33.). Gerade diese Beziehung und Deutung der Worte auf die Auferstehung des Erlösers, nicht aber auf seine höhere, göttliche Natur, steht in vollkommenem Einklange mit der anfänglichen, oben nachgewiesenen Überzeugung des Apostels. Erst später bezieht er Worte, in denen Gott selbst das Subject ist, und wo von Jehova selbst etwas ausgesagt wird, auf die Person Christi (Röm. 10, 13. Eph. 4, 8. 2 Tim. 2, 19.). Anfangs, wo noch die Nähe des messianischen Gerichts und der Todtenauferstehung von ihm verkündet wird, wendet er auf diese eine Stelle aus Habakuk an (c. 1, 5. Act. 13, 40—41.), wo der Prophet mit dem göttlichen Strafgericht durch die Chaldäer drohet. Seine Hoffnung auf die Todtenauferstehung selbst aber nennt er die Hoffnung auf die an die Väter geschehene Verheifsung (Act. 26, 6.). Auch in den Thessalonicherbriefen, und das ist jedenfalls bedeutungsvoll und stimmt mit der oben gegebenen Darstellung der allmählichen Entwickelung der Paulinischen Überzeugung vollkommen überein, findet sich noch nicht eine einzige Stelle des A. T. auf des Erlösers

Hoheit gedeutet. Noch im ersten Corintherbriefe (c. 15, 27.) wendet der Apostel nur die ursprünglich auf die Hoheit des Menschen gehende Stelle aus Ps. 8, 7: „Alles hat er unter seine Füſse gethan," auf die messianische Herrschaft des Erlösers bei seiner Wiederkunft an und erklärt auch diese noch für endlich (v. 28.). Dagegen wendet er später, als die göttliche Natur Christi bestimmt von ihm erkannt und gelehrt wird, die auf Jehova selbst gehenden Worte aus Joel 3, 5: „Jeder, der den Namen des Herrn anrufet, wird gerettet werden", auf den Erlöser an (Röm. 10, 13.), und um die Weltherrschaft desselben zu bezeichnen, führt er aus Jesaias 11, 10. die Worte an: „Es wird sein der Sprößling Isai's und der sich erhebet, die Völker zu beherrschen: auf ihn werden die Völker hoffen" (Röm. 15, 12.). Im Epheserbriefe aber deutet er, was in Ps. 68, 19. von Gottes Hinaufsteigen auf den Berg Zion gesagt ist, auf Christi Hinaufsteigen zum Himmel (Eph. 4, 8.), und im zweiten Briefe an den Timotheus (2 Tim. 2, 19.), was von Gott 4 Mos. 16, 5. gesagt ist, nämlich: „Der Herr kennt die Seinen," und ebenso (vgl. 4 Mos. 16, 27. Jes. 52, 11.): „Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennet!" auf die Person des Erlösers.

Bei der reichen Schriftkenntniſs des Apostels stehen ihm nun aber auch überall, wo er christliche Wahrheit lehrt, Citate aus dem A. T. in Menge zu Gebote, und es giebt nicht leicht eine Grundlehre der christlichen Dogmatik, die er nicht mit Stellen des A. T. zu belegen weiſs. Von der Heidenbekehrung, von der im A. T., namentlich in den Propheten, vielfach die Rede ist (s. oben), führt er in folgenden Stellen höchst treffende alttestamentliche Citate an: Act. 13, 47. 26, 23. Gal. 3, 8. Röm. 4, 17. 18. 9, 25—26. 10, 13. 18—20. 14, 11. 15, 9—11. 20—21.*); von der Widerspenstigkeit der Juden gegen das Evangelium

*) Die an diesen Orten citirten Stellen des A. T. sind hier darum nicht einzeln noch angegeben, weil sie schon in Luther's Bibel an den bezeichneten Stellen angemerkt sind.

nicht minder in folgenden Stellen: Act. 28, 25—27. 1 Cor. 14, 21—22. 2 Cor. 3, 13—14. Röm. 9, 27. 29. 10, 19. 21. 11, 4. 8. 9.; von der Bekehrung des ganzen Israels: Röm. 11, 26—27. Fragen wir aber nach einzelnen dogmatischen Lehrsätzen, die er aus dem A. T. seinen Lesern anschaulich und begreiflich zu machen und zugleich zu stützen und zu erweisen sucht, so ist es zunächst die Grundlehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, von welcher er selbst sagt, dafs von ihr Zeugnifs gegeben werde von dem Gesetz und den Propheten (Röm. 3, 21.). Er erweist sie zuerst durch die Stelle aus Habakuk (c. 2, 4.): „Der Gerechte wird durch Glauben leben" (Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.). Wohl heifst es im Grundtext: „Der Gerechte wird durch seine Redlichkeit leben" (בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה); allein das hebräische Wort heifst auch Treue und kann daher sehr wohl auch durch πίστις wiedergegeben werden. Vor Allem aber ist es das Beispiel des Abraham (Gal. 3, 8. Röm. 4, 3. 17. 18.), das der Apostel überaus treffend anführt. Auch die Worte David's über die Sündenvergebung werden von ihm citirt (Röm. 4, 7.). Die göttliche Weisheit aber, die sich gerade im Tode Christi offenbart und die menschliche vereitelt, hat er durch Stellen aus Jesaias (c. 29, 14.), Hiob (c. 5, 13.) und einem Psalme (Ps. 94, 12.) durchaus angemessen bezeichnet (1 Cor. 1, 19. 3, 19. 20.). Dafs so aber Ungeahnetes durch das Evangelium geoffenbart sei, bestätigt er durch Jes. 64, 4. (1 Cor. 2, 9.). Für die Lehre von der menschlichen Verderbnifs führt er ebenfalls höchst treffende Stellen an (Röm. 3, 10—12.). Die Erwählung aber, als freien Act der göttlichen Gnade, macht er durch das Beispiel des Isaak und des Jacob, sowie durch die Worte Gottes an Moses und an Pharao, anschaulich (Röm. 9, 9, 12. 15. 17.). Einzelne Lehren, die er aufserdem durch alttestamentliche Citate belegt, sind: die von der Festigkeit und Gewifsheit des Glaubens (Röm. 10, 8.), von der Auferstehung (1 Cor. 15, 54. 55., vgl. v. 45.), von der sittlichen Reinigung (2 Cor. 6, 17.), von der christlichen Freiheit, Alles zu essen (1 Cor. 10, 26.), von der Wohlthätigkeit (2 Cor.

8, 15. 9, 9.), von der Pflicht, die Lehrer des Evangeliums zu erhalten (1 Cor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18.), und endlich die Warnung vor dem Götzendienst (1 Cor. 10, 7.). Auch einzelne Erscheinungen und Zustände weifs er durch Stellen des A. T. zu bezeichnen, so das Reden mit Zungen (1 Cor. 14, 21.), das den Corinthern durch das Evangelium widerfahrene Heil (2 Cor. 6, 2.), das Verhältnifs zwischen Juden- und Christenthum (Gal. 4, 22 ff.), die Verfolgung der Christen (Röm. 8, 36.) und die Verkündigung des Evangeliums selbst (Röm. 10, 15. 16. 18.). Auf sich selbst endlich wendet er Stellen des A. T. an, indem er sagt, dafs er rede, weil er glaube (2 Cor. 4, 13.), dafs er predige, wo das Evangelium noch nicht bekannt sei (Röm. 15, 21.), und dafs er mit seiner Predigt bei den Juden auf völlige Blindheit und Verstocktheit gestofsen sei (Act. 28, 25—27.). Zu seiner Entschuldigung im hohen Rathe zu Jerusalem führt er endlich ebenfalls eine Stelle aus Moses (2 Mos. 22, 27.) an (Act. 23, 5.).

Haben wir aber hiermit im Allgemeinen die Personen und Gegenstände bezeichnet, auf die der Apostel alttestamentliche Stellen anwendet, so mufs nun auch die Art, wie er sie citirt, näher bezeichnet werden. Er führt sie fast ohne Ausnahme nach der griechischen Übersetzung der LXX. an; aber auch seine Anführung nach diesen ist eine durchaus freie und blofs aus dem Gedächtnifs entnommene. Daher kommen Veränderungen der Worte, Einschiebungen und Weglassungen vor, die zum Theil Gedächtnifsfehlern, zum Theil aber der besondern Absicht des Apostels zuzuschreiben sind und den ursprünglichen Sinn der Worte zuweilen ganz verändern. Einige Beispiele werden diefs klar und zur Genüge darthun. 1 Cor. 3, 19. vertauscht er in der Stelle aus Hiob 5, 13. das *καταλαμβάνων* der LXX. (für לֹכֵד) mit *δρασσόμενος*, das ungefähr denselben Sinn ausdrückt; 1 Cor. 3, 20. aber setzt er in der Stelle aus Ps. 94, 12: „Der Herr kennt der Weisen Gedanken, dafs sie nichtig sind," das Wort *σοφῶν* geradezu für das in den LXX. stehende Wort *ἀνθρώπων* (אָדָם), weil

jenes besser in seinen Gedankengang pafst. Die Worte 1 Cor. 15, 54: „**Der Tod ist verschlungen in den Sieg**” (*κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*), die aus Jes. 25, 8. sind, weichen sowohl von den LXX., als dem Hebräischen ganz ab; denn in den LXX. lauten sie: *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας*, und im Hebräischen: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח, d. i. er vernichtet den Tod auf ewig. Hier ist das Activum nicht blofs durch das Passivum *κατεπόθη*, sondern auch das לָנֶצַח, auf ewig, das die LXX. hier durch *ἰσχύσας* ausdrücken, durch *εἰς νῖκος* wiedergegeben, weil das hebräische Wort von den LXX. einige Mal (vgl. 2 Sam. 2, 26.) durch *εἰς νῖκος* übersetzt wird. Auch in den gleich folgenden Worten aus Hosea 13, 14: „**Wo ist, o Tod, dein Stachel? wo ist, o Unterwelt, dein Sieg?**” (*ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος;* (1 Cor. 15, 55.), herrscht vollständige Abweichung von den Worten des hebräischen Textes, wie der LXX.; denn die ersteren lauten: אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל, d. i. Wo sind deine Pesten, Tod? wo deine Seuche, Unterwelt? die letztern aber: *ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;* Abgesehen von der Umstellung der Worte, wonach *τὸ κέντρον* vom Apostel zuerst gesetzt ist, so ist das *δίκη* der LXX., womit ungenau das hebräische דְּבָרֶיךָ von דֶּבֶר, Verderben, Pest, wiedergegeben ist, hier gar durch *νῖκος* ausgedrückt, wozu vielleicht das hebräische קָטָבְךָ von קֹטֶב oder קֶטֶב, Verderben, Seuche, weil es auch Niederlage heifsen kann (vgl. Gesen. u. d. W.), irgend wie Veranlassung gegeben haben mag. In der Stelle aus 1 Mos. 2, 7: „**Es ward der erste Mensch Adam eine lebendige Seele**” (1 Cor. 15, 45.), ist in die Worte der LXX.: *καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, nicht blofs das Wort *πρῶτος*, sondern auch *Ἀδάμ* durchaus frei eingeschoben, weil gerade dem ersten Adam der letzte Adam, nämlich Christus, entgegengesetzt wird. Weggelassen aber sind aus der Stelle 5 Mos. 21, 23: „**Verflucht ist, wer am Holze hängt**” (Gal. 3, 13.), die gewichtigen Worte *ὑπὸ θεοῦ*, weil der Apostel gerade diefs nicht sagen will, dafs Christus **von Gott** verflucht sei (s. die Erklärung dieser Stelle S. 611—613.). Ebenso sind in der Stelle aus 1 Mos. 21, 20: „**Treibe die Magd aus und ihren Sohn; denn**

nicht erben soll der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien" (Gal. 4, 30.), aus den Worten der LXX. nicht blofs die Wörter *ταύτην* nach *παιδίσκην* und *ταύτης* nach *παιδίσκης* weggelassen, sondern für die Worte der LXX.: *μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ*, setzt der Apostel frei: *μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας*, weil er auf den Begriff der Freien, deren Kinder wir sind (v. 31.), gerade den Accent legt. Einen ganz entgegengesetzten Sinn aber bringt der Apostel aus den Worten des Ps. 68, 19. heraus; denn er sagt: „Er stieg hinauf zur Höhe, führte Gefangene und gab Geschenke den Menschen" (Eph. 4, 8.). Im Urtexte nämlich ist hier von Jehova die Rede, welcher siegreich auf den Berg Zion oder zum Himmel zurückkehrt, und von dem es daher heifst: עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, d. i. „Du steigst zum hohen Sitz, führest Gefangene, empfängst Geschenke an Menschen." Diefs nun geben die LXX. also wieder: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις*. Die letzten Worte nun ändert Paulus hier also, dafs gerade das Gegentheil herauskommt; denn statt *ἔλαβε* sagt er *ἔδωκε* und statt *ἐν ἀνθρώποις* setzt er den blofsen Dativ *τοῖς ἀνθρώποις*. Gerade hierin aber liegt die von ihm beabsichtigte beweisende Kraft; denn das *ἐδόθη ἡ χάρις* und die *δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ* (v. 7.) will er eben beweisen, und darum ist ihm das *ἔδωκε* die Hauptsache. Entweder also liegt hier ein Gedächtnifsfehler beim Paulus vor, oder er änderte mit vollkommener Freiheit die Worte absichtlich so, dafs sie zu seiner Beweisführung pafsten. Ebenso benutzt der Apostel die Stelle Ps. 116, 10: „Ich glaubte, darum redete ich" (2 Cor. 4, 13.), ohne alle Berücksichtigung des Zusammenhangs; denn nach dem Grundtexte heifsen die Worte: „Ich vertrauete, wenn ich auch sprach: Viel mufs ich leiden." Das כִּי im Hebräischen, vollständig גַּם כִּי, wenngleich, obschon, ist hier durch *διό* wiedergegeben und so der Sinn durchaus verändert, abgesehen davon, dafs das Folgende, das eigentliche Object des Redens oder Sprechens, ganz weggelassen ist, weil es in den Gedankengang des Apostels nicht pafste. Vollständig verändert dagegen und darum im A. T. gar nicht mehr nach-

zuweisen ist das Citat: „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Todten, so wird dich Christus erleuchten" (Eph. 5, 14.). Einige Ausleger glauben daher, hier an Jesaias 60, 1. denken zu müssen, wo es in den LXX. heifst: *φωτίζου, φωτίζου, Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν*; andere meinen, es habe dem Apostel Jes. 26, 19., wo von der Auferstehung der Todten die Rede ist, vorgeschwebt; noch andere aber halten die Stelle gar für ein Citat aus irgend einer apokryphischen Schrift. Auch die Stelle: „Es stehe ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennet!" (2 Tim. 2, 19.), läfst sich so im A. T. nirgends nachweisen, und man vermuthet nur, dafs Stellen wie 4 Mos. 16, 26. und Jes. 52, 11. dem Apostel vielleicht dabei vorgeschwebt haben.

Die typisch-allegorische Anwendung einzelner alttestamentlicher Worte aber, wie wir sie zuweilen noch beim Paulus finden, gehört ohne Zweifel seiner früheren pharisäischen Auslegekunst ausschliefslich an und kann um so weniger auf allgemeine Billigung Anspruch machen, als zwar Witz und Scharfsinn, jedoch auch reine Willkür darin sichtbar ist. Dahin gehört unstreitig, dafs der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer und ihr Zug unter der Wolkensäule als eine Taufe derselben auf Moses bezeichnet wird (1 Cor. 10, 1—2.), dafs ferner der Felsen in der Wüste Christus gewesen sei (v. 4.), dafs Hagar und Sara das Juden- und Christenthum bedeuten (Gal. 4, 24 ff.) u. s. w. Die letztere Allegorie hält schon Luther in seiner Auslegung des 1. B. Mose (Halle, W. I. 1731.) für „zu schwach im Stich, denn sie weichet ab vom historischen Verstand." Paulus aber gebraucht hier selbst das Wort *ἀλληγορεῖν*; denn er sagt von den dem Abraham geborenen beiden Söhnen, dem einen von der Magd, dem andern von der Freien: *Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* (v. 24.), und meint damit, es sei allegorisch gesagt. Er hält also ausdrücklich neben dem historischen Sinne des A. T. auch noch, wie er es als Pharisäer gelernt, einen allegorischen fest, und hierin kommt er, wie

durch seine dialektische Gewandtheit, zuweilen zu Beweisführungen, die wohl jüdisch-christlichen Lesern zusagen konnten, uns aber nicht mehr befriedigen, da sie der wirklichen Beweiskraft völlig ermangeln. So wird nämlich von ihm dialektisch aus dem Singular τὸ σπέρμα (Gal. 3, 16 ff.) in der dem Abraham gegebenen Verheifsung gefolgert, es sei damit Christus bezeichnet, da ja nicht τοῖς σπέρμασι stehe, also nicht Mehrere damit gemeint wären. Der Collectivbegriff in dem Worte σπέρμα, wie in dem Hebräischen זֶרַע, wird dabei also geflissentlich ignorirt*). Aus dem Worte ἀναβάς aber, das er aus Ps. 68, 19. citirt und auf Christus bezieht, folgert er ebenfalls dialektisch (Eph. 4, 8—9.), dafs Christus zuerst müsse heruntergestiegen sein in die niedern Räume der Erde, obwohl ein Hinaufsteigen keineswegs ein vorhergegangenes Heruntersteigen nöthig macht oder zur nothwendigen Voraussetzung hat.

Nach dieser Bezeichnung der Citationsweise des Apostels überhaupt bleibt nur noch zu bemerken übrig, dafs er bei weitem die meisten Citate aus Jesaias, den Psalmen und dem ersten und fünften Buche Mosis entnimmt, woraus wohl nicht mit Unrecht der Schlufs zu ziehen ist, dafs in jenen Büchern nicht blofs am häufigsten messianische Stellen vom Apostel gefunden wurden, sondern dafs er auch gerade mit diesen Büchern am vertrautesten war.

Kommen wir nun zu der eigenthümlich jüdischen Erwartung von der Ankunft des Messias und den sie beglei-

*) Wenn dagegen Dr. Tholuck (Theolog. Anzeiger 1834. No. 31—34. und das A. T. im N. T. 1836. S. 52 ff.) sich bemühet, zu zeigen, Christus, als das σπέρμα, sei hier von der ganzen gläubigen Nachkommenschaft des Abraham, welche in Christo ihre persönliche Einheit habe, zu verstehen, so widerspricht diese Erklärung geradezu dem einfachen und offen daliegenden Sinne der apostolischen Worte, ja schiebt dem Apostel den Pluralbegriff, den er eben entschieden zurückweist, auf geschickte Weise wieder unter (s. aufserdem de Wette gegen diese Erklärung im Commentar zum Galaterbriefe). Solche Exegese, wenngleich aus der ehrenwerthen Absicht hervorgegangen, den Apostel überall nur zu Billigendes sagen zu lassen, kann den Unbefangenen unmöglich überzeugen und befriedigen.

tenden Umständen, aus denen der Apostel seine frühere Erwartung von der baldigen Wiederkunft Christi und der dann erst erfolgenden Todtenauferstehung und dem Gericht schöpfte, so haben wir zu der oben gegebenen Darstellung dieser Erwartung hier zunächst nur noch auf Einen Punkt aufmerksam zu machen, der bei der obigen Darstellung nur nebenbei berührt werden konnte, und der doch gerade die jüdisch-artige Erwartung des Apostels, wie sie in der ersten Zeit seines Wirkens hervortritt, in besonders helles Licht setzt.

a) Es ist diefs die Erwartung und Bezeichnung des sogenannten Antichristes, wie sie im zweiten Thessalonicherbriefe c. 2. enthalten ist. Die Farben des hier gegebenen Bildes, wie die einzelnen Züge desselben, sind nämlich unverkennbar aus dem Propheten Daniel entlehnt. Gerade dieser Prophet galt den Juden und namentlich den Pharisäern zu Christi Zeit als Hauptverkündiger der messianischen Zeit und dessen, was ihr voraufgehen müsse. Ist nun aber das Buch Daniel, wie diefs gründliche Untersuchungen zur Genüge darthun, zur Zeit der Maccabäer entstanden, und wird darin der syrische König Antiochus IV. Epiphanes, ohne genannt zu sein, deutlich als der der messianischen Zeit voraufgehende Bösewicht geschildert, da Alles, was durch ihn Abscheuliches gethan wird, zur Zeit des Endes (vgl. Dan. 11, 35. 40.), d. i. kurz vor Beginn der messianischen Zeit, geschieht: so mufste natürlich, als man später die Danielische Verkündigung von der Erscheinung des Messias und seines Reiches vorzugsweise festhielt, auch die voraufgehende Erscheinung jenes Bösewichtes erst erwartet werden, ehe man auf den Eintritt des messianischen Reiches selbst hoffen durfte. Die Sache verhält sich also einfach so: Als das Buch Daniel geschrieben ward, hoffte man die Ankunft des Messias in kurzer Zeit; denn die durch jenen Antiochus über die Juden gekommenen Drangsale hielt man für die bestimmten Vorzeichen jener Ankunft, für die sogenannten Messiaswehen. Nun aber legt der Verfasser des Buches seine bestimmten Verheifsungen von der Nähe der messianischen Zeit dem schon zur Zeit des Exils lebenden Propheten Daniel in den

Mund und läfst ihn mit historischer Treue und Genauigkeit die von da ab auf einander folgenden Weltreiche und zuletzt die Geschichte des macedonischen Reiches bis auf Antiochus IV. in Visionen schildern, um so der sich daran schliefsenden Verheifsung des nun gewifs eintretenden messianischen Reiches um so mehr Glauben zu verschaffen und seinem von den Grausamkeiten und Abscheulichkeiten des Antiochus eben heimgesuchten Volke in dieser Verheifsung Trost und Muth zum Ausharren in seinen Leiden und in der Treue gegen die väterliche Religion zu geben. Indefs ging die Zeit nach Antiochus, ohne die Erfüllung jener Verheifsung zu bringen, vorüber. Das Buch Daniel aber blieb, eben weil die Weissagungen darin in Visionen gekleidet und so verschiedener Deutung und Auslegung fähig waren, immerdar für die Bezeichnung der Erscheinung des Messias und des dann gehofften Weltreiches der Juden von der gröfsten Wichtigkeit. Zu Christi Zeit hielt man nun für die vierte Weltmonarchie, die Daniel als die zuletzt der Erscheinung des Messias voraufgehende bezeichnet hatte, das grofse Römerreich (so Josephus und auch noch die Kirchenväter). Das Bestehen dieses Reiches war nur noch das Hindernifs, das den gehofften Eintritt der messianischen Zeit aufhielt. War diefs Reich gefallen, dann erschien der Messias und mit ihm das Weltreich der Juden, das von unvergänglicher Dauer war. Paulus nun, als früherer Pharisäer, hatte diese Erwartung gleichfalls in sich aufgenommen. Was er aber von der Ankunft des Messias früher geglaubt, das trug er später auf die Wiederkunft Christi über, und wie im Daniel jener Bösewicht der messianischen Zeit kurz vorhergeht und das letzte Vorzeichen der nahen Ankunft des Messias ist, so ist ihm auch jener Verruchte, den er 2 Thess. c. 2. schildert, das letzte Vorzeichen der Wiederkunft Christi. Er beschreibt ihn daher ganz nach dem Muster des im Daniel stehenden Bildes vom Antiochus. Wie dieser Viele zum Abfall von Gott verleitet, und zwar die am Bunde Frevelnden (Dan. 11, 32. 34.), so verführt nach Paulus der Antichrist die Verlorenen, und der Abfall von Gott und der Wahrheit kommt durch ihn

(2 Thess. 2, 10—11. 3., vgl. v. 4. 9—12.); wie im Buch Daniel jener sich auflehnt und erhebt wider alle Gottheit und wider den Gott der Götter Ungeheures redet (Dan. 11, 36—37.), so lehnt sich nach Paulus der Antichrist auf gegen Alles, was Gott oder anbetungswürdig heifst, ja setzt sich selbst als Gott in den Tempel und will sich ausweisen, dafs er Gott sei (2 Thess. 2, 4.). Wie im Buch Daniel jener als Schänder des Heiligthums, als Verderber der Heiligen, voll Frechheit und Hinterlist erscheint (Dan. 8, 23—24.), so wird vom Paulus der Antichrist bezeichnet als Sohn des Verderbens, als Mensch der Sünde, mit allerlei Trug und Ruchlosigkeit, mit allerlei mächtigen Thaten und Zeichen und Wundern der Lüge, vermöge der Wirksamkeit des Satans (2 Thess. 2, 3. 10. 9.). Wie endlich nach Daniel das Alles zur Zeit des Endes geschieht und bis auf die bestimmte Zeit noch verzieht (Dan. 11, 35., vgl. v. 40.), so ist auch nach Paulus das Alles erst kurz vor dem Ende zu erwarten; denn dieses kommt erst, wenn jener Abfall geschehen, und der Antichrist geoffenbart ist (2 Thess. 2, 3.); denn dann, heifst es, wird Christus selbst ihn durch die Erscheinung seiner Wiederkunft vernichten und mit dem Hauche seines Mundes vertilgen, worauf dann das Gericht folgt (2 Thess. 2, 8. 12.). Aber auch nach Paulus verzieht das Alles noch; denn erst zu seiner Zeit (*ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ*) wird der Antichrist geoffenbart werden, und obgleich schon jetzt die geheime Gottlosigkeit wirkt, so ist doch noch Etwas, was den Antichrist aufhält (*τὸ κατέχον*); erst mufs der ihn noch Aufhaltende (*ὁ κατέχων*) aus dem Wege sein (2 Thess. 2, 6. 7.). Gerade diefs doppelte Geschlecht in der Bezeichnung des noch vorhandenen Hindernisses, das erst hinweg sein mufs, ehe der Antichrist kommt, weist auf die noch bestehende Weltherrschaft der Römer und den Beherrscher derselben hin. Erst wenn Beides hinweg ist, soll der nicht mehr ferne Antichrist und darauf Christus und sein Reich erscheinen. Stammt nun aber diese ganze Vorstellung unbedenklich noch aus der früheren jüdisch-messianischen Erwartung des Apostels, und kann sie daher in der individuellen Fassung, in der sie vorliegt, unmöglich als rein christ-

liche, noch bis in die einzelnsten Züge zu realisirende Wahrheit angesehen werden: so hat der Geist Gottes doch auch hier in des Apostels Worten die wichtige Wahrheit verkündet, dafs, ehe nach Gottes Rath das Ende aller Dinge kommt, auch das Böse erst den letzten, gewaltigen Kampf kämpfen wird und endlich dem Reiche des Herrn weichen mufs. Von jener individuellen, jüdisch-messianischen Fassung dieser Wahrheit aber führt derselbe Geist Gottes den Apostel später ganz zurück; denn nie erwähnt er wieder jenen Antichrist und die von ihm speciell ausgesagten Dinge; ja der grofse allgemeine Abfall, den er früher durch den Antichrist erwartete, erscheint später in den Einiger verwandelt, und statt des Antichristes nennt er falsche Begeisterte und lügnerische Lehrer, die in den letzten Zeiten (*ἐν ὑστέροις καιροῖς*) zum Abfall verleiten würden; denn er sagt: „Der Geist aber sagt ausdrücklich (*ῥητῶς*), dafs in den letzten Zeiten Etliche vom Glauben abfallen werden (*ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως*), achtend auf falsche Begeisterte (*προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις*) und Lehren böser Geister (*καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*), wegen Heuchelei lügnerischer Lehrer (*ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων*), die gebrandmarkt sind am eigenen Gewissen" (1 Tim. 4, 1—2.). Ebenso erklärt er in seinem letzten Briefe, dafs in den letzten Tagen (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*) schlimme Zeiten eintreten werden (*ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί*), worauf er die sittliche Verdorbenheit der dann lebenden Menschen schildert, ohne irgend eine Andeutung von der Einwirkung oder Erscheinung des Antichristes zu geben.

b) Wie aber hier die in alle Wahrheit leitende Einwirkung des göttlichen Geistes sichtbar wird, so nicht minder in der ganzen Vorstellung des Apostels von den letzten Dingen. Hatte er früher seine jüdisch-messianische Erwartung von der Ankunft des Messias, der Todtenauferstehung und dem Gericht ganz auf Christus übertragen und dessen Wiederkunft gerade so geschildert, wie die Juden sich die Ankunft des Messias dachten: so führte ihn der Geist

Gottes auch davon allmählich zurück. Die oben gegebene Darstellung der Lehre des Apostels in den Thessalonicherbriefen und dem ersten Briefe an die Corinther zeigt uns die anfängliche Erwartung desselben in ihrer jüdischartigen Form und Fassung. Die vom zweiten Corintherbriefe an auftretende gewisse Überzeugung des Apostels von einer unmittelbar nach dem Tode folgenden seligen Unsterblichkeit bei Christo im Himmel äufsert unverkennbar auf jene frühere Erwartung ihren berichtigenden Einflufs, und wir haben darauf ebenfalls schon oben aufmerksam gemacht. Hier nun handelt es sich darum, zu zeigen, was von jener jüdischartigen Erwartung des Apostels auch in seinen späteren Briefen, vom zweiten Corintherbriefe an, noch immer vorkommt, und wie sich auch in der allmählichen Verklärung dieser apostolischen Vorstellungen die Einwirkung des göttlichen Geistes offenbart.

α) Achten wir zunächst auf die Erwähnung der Wiederkunft Christi selbst, so kommt zwar im zweiten Corinther- und Galaterbriefe eine solche nicht mehr vor; wohl aber zeigt die Stelle Röm. 8, 19—21., wo der Apostel von dem Harren und Seufzen der ganzen Schöpfung nach der Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit spricht, dafs die mit der Ankunft des Messias erwartete Umbildung der ganzen sichtbaren Schöpfung, also auch die als Bedingung voraufgehende Ankunft Christi selbst, noch immer von ihm erwartet wurde. Es liegt aber darin auch unverkennbar die von Christo selbst verkündete Wahrheit, dafs einst das Ende aller Dinge kommen, und er über alle dann noch Lebenden das letzte Gericht halten werde (s. oben). Wie wenig aber der Apostel selbst sich diefs jetzt noch als ganz nahe bevorstehend denkt, zeigt die in demselben Briefe von ihm ausgesprochene Überzeugung, dafs erst alle Heiden bekehrt werden müfsten, ehe das ganze Israel bekehrt und gerettet werden würde (Röm. 11, 25—26.). Wenn daher jetzt der Apostel spricht: „Unser Heil (σωτηρία) ist jetzt näher, denn da wir es glaubten," oder, wie de Wette übersetzt, „denn da wir gläubig wurden" (ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν), und kurz vorher: „Ihr kennet die Zeit (εἰδότες

τὸν καιρόν), dafs die Stunde da ist, dafs wir nun aus dem Schlafe erwachen," und endlich: „Die Nacht ist vorgerückt, und der Tag hat sich genähert" (Röm. 13, 11—12.): so kann hierin unmöglich im Widerspruche mit der eben angeführten Überzeugung des Apostels dennoch die Nähe der Wiederkunft Christi ausgedrückt sein. Die Bekehrung aller Heiden und des ganzen Israels rückt offenbar das Ende der Dinge, und zwar auch nach des Apostels Ansicht, so weit hinaus, dafs an eine so nahe Wiederkunft Christi, wie sie jene Worte bezeichnen würden, wenn sie sich darauf bezögen, gar nicht zu denken ist. Sie stimmen im Gegentheil ganz mit der so vielfach im Römerbriefe ausgesprochenen, dem Apostel jetzt vollkommen gewissen Überzeugung überein, dafs mit dem Tode schon die Entscheidung des ewigen Schicksals eintrete, und dafs mithin den gläubigen Christen das Heil jetzt näher sei, als da sie erst gläubig geworden, oder als sie es selbst früher geglaubt. Die Ermahnung zur Wachsamkeit und zur Ablegung der Werke der Finsternifs (v. 12.) ist daher ganz gerechtfertigt. Will man jedoch dessenungeachtet jene Worte auf die Wiederkunft Christi beziehen und dahin vielleicht auch noch die Worte deuten: „Der Gott des Friedens wird den Satan unter euren Füfsen zermalmen **in Kurzem**" (*ἐν τάχει*) (Röm. 16, 20.): so würde der Apostel auch hier noch immer an eine sehr nahe Wiederkunft Christi gedacht und trotz seiner oben ausgesprochenen Überzeugung von der Heidenbekehrung immer noch dieselbe Ansicht, wie früher, festgehalten haben, was jedoch die Leitung des göttlichen Geistes geradezu verkennen heifst; denn in dieser Nähe ist nun ein Mal die Wiederkunft Christi nicht erfolgt, und der Geist Gottes hätte ihn also von diesem seinem Irrthume nicht befreiet.

Wenden wir uns nun zu den folgenden Briefen, so erscheint im Colosserbriefe wieder eine Äufserung des Apostels, welche auf die Wiederkunft Christi bezogen werden kann. Sie lautet: „Wenn Christus erschienen sein wird, unser Leben, alsdann werdet auch ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit" (Col.

3, 4.). Ganz abgesehen davon, dafs diese Worte einen Gegensatz bilden zu dem auf Erden mit Christo in Gott (σὺν Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ) verborgenen Leben der Christen (v. 3.), so dafs dem auf Erden verborgenen das im Himmel bei und mit Christo offenbare und herrliche Leben entgegengesetzt ist, so zeigen doch auch die Worte, wenn man die Parusie darin finden will, dafs erstlich von einer Nähe derselben gar nichts mehr erwähnt ist, und zwar darum nicht, weil der Apostel nach Abfassung des Römerbriefes schon zu den Ephesinischen Ältesten von seinem Tode gesprochen (Act. 20, 24. 25. 29. 38.) und also selbst die Parusie nicht mehr zu erleben hoffte. Sie erschien ihm also in der That nicht mehr so nahe. Darum das einfache ὅταν und τότε, als unbestimmtere Zeitbestimmung. Sodann wird zweitens hier eine gleichzeitige herrliche Erscheinung der Christen und Christi selbst erwähnt, so dafs also nicht erst eine Erweckung der ersteren aus der Erde und ein Hinrücken derselben in die Luft, Christo entgegen, gelehrt wird; im Gegentheil erscheinen sie schon ἐν δόξῃ mit dem erscheinenden Christus; sie kommen mit ihm also aus der unsichtbaren Welt, wo sie bei ihm und mit ihm schon zuvor gewesen; denn das ist jetzt entschiedene Lehre des Apostels, dafs die Christen mit dem Tode das himmlische Erbe erhalten und bei Christo im Himmel sind (vgl. Col. 1, 5. 3, 1. 24. Eph. 1, 3. 18. 2, 5. 5, 5.); wefshalb er auch schon den Todestag den Tag der Erlösung nennt (Eph. 4, 30.). Später nun, im Philipperbriefe, finden wir die wichtige Stelle: „Unser Wandel ist im Himmel, von woher wir auch als Retter den Herrn Jesum Christum erwarten, welcher unsern elenden Leib umbilden wird, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen Leibe" (Phil. 3, 20—21.). Diese Worte bezieht man gewöhnlich nur darum auf die Parusie, weil dieselbe früher vom Apostel gelehrt ward, bedenkt aber nicht, dafs damit der Apostel gerade in diesem Briefe sich selbst widersprechen würde. Denn er erwartet hier gerade nicht mehr, die Parusie zu erleben, und spricht von seinem Tode und seiner Auferstehung (Phil. 1, 23. 21. 3, 11.), ja hofft, unmittelbar nach

dem Tode bei Christo im Himmel zu sein; er konnte sich selbst also danach unmöglich noch unter die jene Parusie hier Erwartenden (ἀπεκδεχόμεθα) rechnen und die blofse Umbildung seines dann noch nicht verstorbenen Leibes aussprechen. Das nun thut er mit jenen Worten auch in der That nicht, und man übersieht gewöhnlich die dicht vorhergehenden Worte: Unser Wandel ist im Himmel, eigentlich aber: unser Bürgerrecht oder Bürgerthum (πολίτευμα) ist im Himmel (ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Ist diefs aber des Apostels Überzeugung, so geben die folgenden Worte nicht an, wie unser irdischer Leib zu einem neuen Leben hier auf der Erde bei der Todtenauferstehung umgebildet werden soll, sondern wie er für das πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, ähnlich dem herrlichen Leibe Christi, der im Himmel ist, eine Umwandlung, und zwar durch Christus selbst, erfahren soll. Wir erwarten also, ist des Apostels Meinung, bei und mit dem Tode die Umbildung unseres niedern oder elenden Leibes (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) durch Christus, der dazu vom Himmel, wohin er uns führen will, kommen wird, so dafs wir also einst im Himmel, wo unser πολίτευμα ist, einen ähnlichen herrlichen Leib haben werden, wie Christus selbst. Man sieht leicht, wie sich der Apostel, der seinen Tod hier erwartete, so in dem ἀπεκδεχόμεθα mit einschliefsen konnte, und wie diese ganze Erwartung zu der in diesem Briefe ausgesprochenen, auf alle Christen bezogenen ἄνω κλῆσις (Phil. 3, 14.) vollkommen pafst. Die Worte: „Der Herr ist nahe" (ὁ κύριος ἐγγύς, Phil. 4, 5.), sind daher in gleichem Sinne zu fassen; denn mit dem Tode ist er für Alle als ewiger Richter da; darum stehen diese Worte als Zusatz zu der Ermahnung: „Eure Milde werde allen Menschen kund"; denn schon mit dem Tode tritt das Gericht vor dem Herrn ein, und Hartherzigkeit und Unbarmherzigkeit finden bei ihm ein strenges Urtheil.

In den letzten Briefen nun, und das ist besonders wichtig, vermeidet der Apostel sichtbar das in den früheren Briefen so oft gebrauchte Wort παρουσία (vgl. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. 8. 1 Cor. 15, 23.) und gebraucht dafür ἐπιφάνεια. Dazu aber hatte

er gewifs seinen guten Grund; denn die *παρουσία*, so wie er sie früher erwartet hatte, lag nicht mehr in seiner Erwartung, wohl aber die herrliche Sichtbarwerdung oder Erscheinung des Herrn, die auch schon mit dem Tode eintritt. Während die *παρουσία* nur die Ankunft des Herrn hier auf Erden bezeichnet, liegt in der *ἐπιφάνεια* offenbar ein weiterer Begriff; denn die Erscheinung des Herrn kann ein Mal seine erste Erscheinung auf Erden bei seiner Geburt, sodann seine herrliche Erscheinung in jenem Leben und endlich seine Wiederkunft hier am Ende der Welt bezeichnen, und so finden wir das Wort wirklich vom Apostel gebraucht. Die erste Bedeutung liegt nämlich offen vor in der Äufserung des Apostels, dafs die Gnade Gottes geoffenbart sei durch die Erscheinung (*διὰ τῆς ἐπιφανείας*) unseres Heilandes Jesu Christi (2 Tim. 1, 10.), und darum auch in den Worten, dafs der Herr die Krone der Gerechtigkeit Allen geben werde, die seine Erscheinung lieb gewonnen hätten und liebten (*πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ*, 2 Tim. 4, 8.). Die zweite Bedeutung aber liegt in den Worten, dafs die Christen harren der seligen Hoffnung und der Erscheinung der Herrlichkeit (*ἐπιφάνειαν τῆς δόξης*) des grofsen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi (Tit. 2, 13.); denn durch den Zusatz: des grofsen Gottes (*τοῦ μεγάλου θεοῦ*), wird sichtbar auf die zukünftige Welt, auf den Himmel, hingewiesen, wo Gott und Christus in ihrer Herrlichkeit uns erscheinen werden; denn bei der Erscheinung Christi auf Erden wird nirgends zugleich eine Erscheinung des grofsen Gottes gelehrt, und das Wort *ἐπιφάνεια* in einem andern Sinne hier auf Gott, nämlich als allgemeine Verherrlichung Gottes, in einem andern Sinne aber auf Christus, nämlich als wirkliche Erscheinung desselben hier auf Erden bei seiner Wiederkunft, zu beziehen, verbietet die grammatische Verbindung der beiden Genitive mit demselben Hauptwort, das also auch in demselben Sinne auf beide gehen mufs und die wirkliche Erscheinung Beider in jenem Leben bezeichnet. Auch 1 Tim. 6, 14. 15. kann in diesem Sinne von der Erscheinung Christi

nach dem Tode verstanden werden; denn der Apostel ermahnt den Timotheus, das Gebot unsträflich und unbefleckt zu halten bis zur Erscheinung des Herrn Jesu Christi, die zu seiner Zeit Gott werde schauen lassen. Sehen wir daher auch in dieser Stelle noch nicht unzweifelhaft die dritte Bedeutung der ἐπιφάνεια, deutlicher scheint diese doch noch immer in den Worten zu liegen, dafs Christus richten werde die Lebendigen und die Todten bei seiner Erscheinung (κατὰ τὴν ἐπιφ.) und seinem Reiche (2 Tim. 4, 1.). Durch die Erwähnung des Gerichtes über Lebendige und Todte scheint der Apostel hier näher bezeichnet zu haben, an welche ἐπιφάνεια er dachte; es ist die Erscheinung Christi am Ende der Welt, die der Apostel als christliche Wahrheit noch immer festhielt. Nur achte man hier auf das κατά, das nicht geradezu für ἐν mit dem Dativ steht, sondern eine gewisse Unbestimmtheit in der Zeitbestimmung auszudrücken scheint, da es „gemäfs seiner Erscheinung," d. i. je nachdem seine Erscheinung einst eintreten wird, übersetzt werden mufs. Dafs aber wirklich der Apostel auch jetzt noch das Ende der Welt nicht allzu fern mehr glaubte, beweisen die von ihm noch immer gebrauchten Ausdrücke: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (2 Tim. 3, 1.) und ἐν ὑστέροις καιροῖς (1 Tim. 4, 1.); nur weisen die dabei von ihm gebrauchten Futura (ἐνστήσονται und ἀποστήσονται) doch immer auf eine fernere Zukunft hin, die er selbst nicht mehr zu erleben glaubte, wohl aber Timotheus, dem er defshalb die daran geknüpfte Warnung giebt (vgl. 2 Tim. 3, 5.); ja selbst schon jener Ausdruck, ἐν ὑστέροις καιροῖς, in späteren Zeiten, deutet jetzt auf eine spätere Zukunft hin, wo er selbst schon in das himmlische Reich Christi eingegangen zu sein hofft (2 Tim. 4, 18.).

Überblicken wir also den in der apostolischen Erwartung von der Wiederkunft Christi vorliegenden Fortschritt, so ist es dieser: 1) Von der früher geschilderten glänzenden Parusie in der Luft und unter Feuerflammen und Posaunenhall sagt der Apostel später kein Wort mehr. 2) Die Nähe der Parusie rückt in immer weitere Ferne

hinaus. 3) Der Apostel, der sie früher selbst zu erleben glaubte, macht sein Schicksal nicht mehr von ihr abhängig, sondern glaubt, unmittelbar nach dem Tode in das himmlische Reich Christi einzugehen. 4) Es giebt auch eine Erscheinung Christi, die für Jeden mit dem Tode eintritt. 5) Das Ende der Welt, wo Christus wirklich hier wieder erscheint, ist in unbestimmte Ferne hinausgerückt, wenngleich dasselbe noch immer nicht allzu fern vom Apostel gedacht ward.

β) Fragen wir nun zweitens nach der Todtenauferstehung, die der Apostel früher ganz nach jüdisch-messianischer Vorstellung mit der Parusie verband, so haben wir ebenfalls bereits oben nachgewiesen, wie der Glaube an einen Schlaf bis zur Auferstehung oder an einen Aufenthalt im Hades vom zweiten Corintherbriefe an der gewissen Überzeugung von einem Daheimsein bei Christo nach dem Tode Raum giebt. Was aber, so frägt sich, lehrte der Apostel auch nach jener Überzeugung noch immer von einer Auferstehung der Todten? Er gebraucht unläugbar mehrmals noch denselben Ausdruck: auferwecken (*ἐγείρειν*), und ein Mal auch das Hauptwort: Auferstehung (*ἐξανάστασις*). Ob er aber damit noch ein Auferstehen hier auf Erden am Ende der Welt, bei der Wiederkunft Christi, oder nicht vielmehr ein Auferstehen für den Himmel und das himmlische Reich Christi unmittelbar nach dem Tode meint, das ist hier vor Allem die Frage. Die erste Äufserung der Art finden wir da, wo er von seiner Lebensgefahr in Ephesus spricht und sagt, dafs er in sich selbst die Antwort des Todes gehabt, damit er nicht auf sich selbst vertrauete, sondern auf Gott, der die Todten auferwecket (*ἐπὶ τῷ θεῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς*, 2 Cor. 1, 9.). Wohl bezieht man diese Worte auf Rettung aus Todesgefahr überhaupt, weil v. 10. davon redet, und *θάνατος* daselbst wirklich für Todesgefahr steht; allein das ist kein Grund, zu läugnen, dafs v. 9. der Apostel an wirkliche Auferweckung vom Tode gedacht habe. Weil er seinen Tod vor Augen sah, hoffte er allein noch auf Auferweckung vom Tode und vertraute defshalb auf Gott allein, von dem er sie hoffte. Ge-

rade diefs Ereignifs zu Ephesus aber führte den Apostel wahrscheinlich zuerst auf den Gedanken des unmittelbaren, seligen Fortlebens nach dem Tode, indem der Geist Gottes ihm hierin den wahren und allein stichhaltigen Trost in der Todesgefahr darbot; denn in diesem Briefe (c. 5, 1.) spricht der Apostel nicht blofs zuerst jene Wahrheit aus, sondern bezeugt zugleich die Gewifsheit, die er nun davon habe (s. Unsterblichkeitslehre, S. 128—130.). Wohl kann er daher mit jenen Worten auch schon die Wahrheit bezeugen, die ihm in seiner Todesgefahr den wahren und rechten Trost gab. Dachte er nämlich früher nur an eine Todtenauferweckung am Ende der Welt bei Christi Wiederkunft, so lernte er jetzt auf Gott vertrauen, der die Todten auch gleich nach dem Tode zu neuem Leben auferweckt. Eben darum aber, weil c. 5, 1. der Apostel so bestimmt von einem unmittelbaren Leben nach dem Tode im Himmel, und zwar mit einem neuen Leibe (*οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον, ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), spricht, können seine kurz zuvor gesprochenen Worte, dafs er wohl wisse, dafs der, so den Herrn Jesum auferwecket habe, auch ihn durch Jesum auferwecken und lebendig darstellen werde sammt den Corinthern (2 Cor. 4, 14.), keinen andern Sinn haben, als den, dafs Gott ihn unmittelbar nach dem Tode durch Christum zu dem neuen Leben im Himmel auferwecken werde. Denn es wäre ja ein offenbarer Widerspruch, wenn der Apostel gemeint hätte, dafs er, der unmittelbar nach dem Tode im Himmel leben werde, erst am Ende der Welt zum Leben auferweckt werden solle, ja noch mehr, dafs er, der einen neuen Leib, und zwar einen ewigen, bereits im Himmel empfangen, denselben erst am Ende der Welt bei einer allgemeinen Auferweckung bekommen werde. Darum, wie Gott Christum, und zwar kurz nach seinem Tode, auferweckt habe, so hofft jetzt der Apostel, von Gott durch Christum auferweckt zu werden.

Im Römerbriefe nun, wo die Hoffnung auf selige Unsterblichkeit an so vielen Stellen ausgesprochen wird (vgl. z. B. c. 6, 8. 8, 10. 13. 38., besonders c. 14, 7—8.; s. Un-

sterblichkeitslehre, S. 133—138.), drückt es der Apostel nur noch deutlicher aus, wie er auch die Auferstehung des Leibes nicht am Ende der Welt, sondern gleich nach dem Tode eintreten läfst. Denn er sagt: „Wenn nun der Geist dessen, der Jesum auferweckte von den Todten, in euch wohnet, so wird er, der Christum auferweckte von den Todten, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch den in euch wohnenden Geist" (Röm. 8, 11.). Hier an das Ende der Welt zu denken, geht darum nicht, weil der Geist Gottes, der die Auferweckung der sterblichen Leiber bewirkt, als schon in ihnen („in euch") wohnend bezeichnet wird, und gerade diefs zwei Mal hervorgehobene Wohnen des göttlichen Geistes in ihnen nicht undeutlich als der Grund der Auferweckung auch der Leiber bezeichnet ist. Es kann aber jener Geist nicht erst auf unbestimmte Zeit aus ihnen weggehend gedacht werden, um später, nämlich am Ende der Welt, die Auferweckung zu bewirken, sondern, weil er schon jetzt in den Christen, also auch in ihren Leibern, wohnt, wird er sich auch bei deren Tode wirksam beweisen zu ihrer Auferweckung. Wenn aber der Apostel die Christen Erben Gottes und Miterben Christi nennt (Röm. 8, 17., vgl. Gal. 4, 6.) und sagt, dafs sie gleich sein sollen dem Bilde seines Sohnes, dafs er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29.), so liegt darin doch unläugbar auch die Verheifsung, dafs sie mit verklärten Leibern angethan werden sollen, wie der Herr selbst, ja dafs sie auferstehen sollen, wie der Herr, aus den Gräbern; denn das liegt in dem: Erstgeborenen unter vielen Brüdern. Zugleich aber ist der Himmel selbst als ihr Wohnort zu denken; denn da ist Gottes und Christi Wohnung. Dafs sie aber nicht erst am Ende der Welt, sondern gleich nach ihrem Tode Miterben Christi sein werden, das folgt schon aus dem so oft wiederholten Gegensatze zwischen Tod und ewigem Leben, welches letztere als Folge der Erlösung durch Christum hervorgehoben und dem Tode als Folge der Sünde entgegengesetzt ist (vgl. Röm. 6, 21. 22. 23.

5, 21. 3, 7—10. 8, 6. 13.), sowie aus den ganz bestimmten Worten: „Wenn wir aber gestorben sind mit Christo, so glauben wir, dafs wir auch mit ihm leben werden" (Röm. 6, 8.). Diese Worte bildlich zu fassen, geht darum nicht, weil die Worte: so glauben wir, offenbar auf das wirkliche künftige Leben hinweisen. Nun aber ist sterben mit Christo und leben mit ihm hier so nahe und innig verbunden, dafs an eine lange Zwischenzeit bis zu einer einstigen Auferstehung am Ende der Welt gar nicht gedacht werden kann. Wenn daher der Apostel spricht: „Wenn Christus in euch ist, so ist zwar der Leib des Todes theilhaftig um der Sünde willen" (Röm. 8, 10.), so sagt er damit nur, dafs der Tod des Leibes die gewisse Folge der Sünde sei, wie er das öfters bezeugt (vgl. Röm. 5, 12.), und der Zusatz: „Der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen," schliefst die Wiederbelebung des sterblichen Leibes in verklärter Gestalt keineswegs aus, wie wir das oben gesehen. Der Unterschied ist nur der: Während der sterbliche Leib wirklich den Tod erleidet und erst durch Gottes Geist wieder belebt wird, damit wir so gleich werden dem Bilde seines Sohnes, wird das Leben des Geistes durch den Tod gar nicht unterbrochen. Dafs aber für den fortlebenden Geist auch der todte Leib als Organ in verklärter Gestalt wieder belebt wird oder nach dem schönen Bilde im ersten Corintherbriefe sich aus dem Tode gleich dem verwesenden Samenkorn zu neuem Leben entfaltet, ist Lehre des Erlösers selbst (Joh. 12, 24.), und nur das Hinausschieben dieser Wiederbelebung bis an's Ende der Welt, wie der Apostel früher gethan, ist im Römerbriefe nirgends mehr zu finden.

Im Colosser- und Epheserbriefe erwähnt nun der Apostel selbst das Wort auferwecken nicht mehr und spricht nur von der im Himmel aufgehobenen Hoffnung der Christen (Col. 1, 5., vgl. Eph. 1, 3.). Nur im Philipperbriefe kommt noch ein Mal das Wort Auferstehung in der Äufserung vor, dafs der Apostel Alles für gering geachtet, um Christum zu gewinnen „und,"

setzt er hinzu, „um ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, gleichgestaltet seinem Tode (συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ), ob ich etwa zur Auferstehung der Todten gelangen möge" (εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν) (Phil. 3, 10—11.). Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, was der Apostel mit der Auferstehung jetzt meint; denn nicht blofs die hier vorliegende Hinweisung auf Christi Auferstehung und die daran sich knüpfende Vergleichung des apostolischen Lebens mit dem Leiden und dem Tode Christi weist hin auf die baldige Auferstehung, wie sie Christus nach seinem Tode erfahren, und zu welcher der Apostel nun auch zu gelangen hofft, ja die er als Ziel seines Strebens hinstellt (vgl. εἴ πως καταντήσω), sondern in den gleich folgenden Versen bezeichnet er als dasselbe Ziel den Siegespreis der himmlischen Berufung (τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως, v. 14.) und stellt diesen in dem Bilde von der Rennbahn unverkennbar an das Ende seines irdischen Lebens. Auferstehung also und Siegespreis der himmlischen Berufung, nach welcher der Apostel wie nach einem Ziele jagt (κατὰ σκοπὸν διώκω), sind ihm jetzt verwandte oder vielmehr synonyme Begriffe, und die Stelle Phil. 3, 21., wo er sagt, dafs Christus unsern elenden Leib umbilden werde, dafs er ähnlich werde seinem herrlichen Leibe, giebt, wie wir oben gezeigt, nur an, wie der Apostel sich diese Umbildung des Leibes für das himmlische πολίτευμα (v. 20.) im Tode dachte. Ist diese Auffassung der Worte aber die richtige und streitet dagegen auch die Erwähnung der καταχθόνιοι, als der unter der Erde Liegenden, d. i. der Todten, nicht, die jetzt ebenfalls Christum als ihren Herrn anerkennen und preisen (Phil. 2, 10.), so ist es vollkommen erklärlich, warum der Apostel von nun an die Worte ἐγείρειν und ἀνάστασις auch nicht ein einziges Mal mehr gebraucht.

In seinen drei letzten Briefen nämlich bleibt er durchaus dabei stehen, dafs Leben und unvergängliches Wesen (ζωὴ καὶ ἀφθαρσία) durch das Evangelium

an das Licht gebracht sei (2 Tim. 1, 10.). Er unterscheidet daher auch nur noch ein doppeltes Leben, das gegenwärtige hier auf der Erde und das zukünftige im Himmel oder im himmlischen Reiche Christi (ζωὴ ἡ νῦν καὶ ἡ μέλλουσα, 1 Tim. 4, 8., vgl. 2 Tim. 4, 18.), und ermahnt, das ewige Leben zu erfassen (1 Tim. 6, 12., vgl. v. 19.) und sich Schätze zu sammeln, als gute Grundlage für das Zukünftige (εἰς τὸ μέλλον, 1 Tim. 6, 19.). Für sich selbst aber sieht er nach Vollendung seines Laufes, d. i. mit dem Tode, die Krone des ewigen Lebens bereit (2 Tim. 4, 8.) und erwartet den gewissen Eingang in das himmlische Reich Christi (2 Tim. 4, 18.). Bei dieser Überzeugung aber ist ihm der Tod als Schreckensgewalt bereits durch Christus vernichtet (2 Tim. 1, 10.), und es bedarf folglich keiner Auferweckung vom Tode mehr am Ende der Welt; denn die Christen leben bereits bei Christo in seinem himmlischen Reiche und sind dem Tode nicht mehr unterworfen. Wenn er daher früher ganz nach jüdischer Erwartung die Vernichtung des Todes erst bei Christi Wiederkunft und der Todtenauferstehung als letzten Act der Herrschaft Christi erwartete, so ist davon jetzt um so weniger bei ihm die Rede, als er nun weiſs, daſs der Tod keine Gewalt mehr über die Christen hat, d. i. sie nicht mehr in den Hades hinabbringt, wie er früher geglaubt. Aus demselben Grunde ist ihm aber auch die allgemeine Herrschaft Christi nicht, wie früher, eine erst bei seiner Wiederkunft beginnende und nach Besiegung aller seiner Feinde wieder aufhörende, sondern er herrscht bereits sowohl über Lebende, als über Todte (Röm. 14, 7—9.); Gott hat ihn schon zum Herrn über Alles gesetzt, hat Alles unter seine Füſse gethan (Eph. 1, 21—23. Col. 2, 10.); ja die Zeit ist bereits erfüllt, wo Gott Alles wieder in ihm zusammenfaſst, sowohl was im Himmel, als was auf der Erde ist (Eph. 1, 10., vgl. Gal. 4, 4.). Er ist daher bereits der Herr, den Alle anerkennen müssen zur Ehre Gottes, des Vaters (Phil. 2, 9—11.). Darum aber, weil also Christus bereits der Herr ist, und

ein Ende seiner Herrschaft nirgends wieder erwähnt wird, macht der Apostel die letztere auch nirgends wieder von seiner Wiederkunft abhängig und schliefst die Hauptwahrheiten des Evangeliums jetzt mit den bedeutungsvollen Worten von Christo: Aufgehoben in Herrlichkeit (1 Tim. 3, 16. ἀνελήφϑη ἐν δόξῃ). Auch die früher mit der Wiederkunft Christi und der Todtenauferstehung in Verbindung stehende Idee von einem Richteramt, das die Auferstandenen über die Welt und selbst über die Engel ausüben würden (1 Cor. 6, 2—3.), erscheint in den späteren Briefen des Apostels verklärt zu der Vorstellung des Herrschens mit Christo in jenem Leben; denn er sagt, dafs sie im (seligen) Leben herrschen werden durch Jesum Christum (Röm. 5, 17.), und dafs wir, wenn wir mit ihm gestorben, auch mit ihm leben, wenn wir dulden, auch mit ihm herrschen werden (2 Tim. 2, 12.), worin, wenn nicht die Idee einer allgemeinen Verherrlichung und Ehre bei und mit Christo, doch gewifs der Übergang zu einer solchen vorliegt.

Übersehen wir nun die Vorstellung von der Todtenauferstehung, wie sie sich beim Apostel allmählich gestaltete, so finden wir: 1) Von der früheren Idee eines Schlafes bis zur Wiederkunft Christi ist nicht die leiseste Spur mehr zu finden. 2) Von einer plötzlichen Erweckung der Todten bei Christi Ankunft ist gleichfalls keine Rede wieder. 3) Die Auferstehung geht in die Idee des unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode, der Auferstehung für das künftige Leben, über. 4) Für dieses Leben wird auch der sterbliche Leib wieder lebendig gemacht, d. i. verklärt, und zwar durch Christus oder den Geist Gottes. 5) Der Tod ist auf diese Weise für die Christen vernichtet; denn sie kommen durch Christus zum Leben und zur Unsterblichkeit und herrschen mit ihm.

γ) Hiernach bleibt uns noch übrig, auch nach dem Gericht zu fragen, das der Apostel früher nach jüdisch-messianischer Vorstellung erst bei der Wiederkunft Christi erwartete. Auch hierüber haben wir bereits oben nachgewiesen, wie der Apostel vom zweiten Corintherbriefe an auch ein

Gericht vor Christo unmittelbar nach dem Tode lehrte, und es frägt sich hier nur, was von seiner früheren Vorstellung etwa noch in seinen späteren Briefen vorkommt. Dafs er noch immer, so lange er die Wiederkunft Christi festhält, und das ist bis zuletzt der Fall, auch einen grofsen Gerichtstag hier auf Erden erwartet, ist unläugbar, und wir haben schon oben erwähnt, wie auch darin christliche Wahrheit, wie der Herr selbst sie gelehrt, enthalten ist. Er nennt jenen Tag aber *ἡμέρα ὀργῆς* (Röm. 2, 5.), weil der Zorn Gottes **vom Himmel** geoffenbart (Röm. 1, 18.) und die Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes (Röm. 2, 5.) kommen werde. Hierin liegt zugleich der Beweis, dafs jener Gerichtstag auf Erden stattfinden wird; denn es heifst: *ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ*. Gott aber wird dann, heifst es, einem Jeglichen vergelten nach seinen Werken (Röm. 2, 6—10.); er wird die Welt richten (Röm. 3, 6.), aber, und das ist nicht zu übersehen, durch Jesum Christum; denn der Apostel bezeichnet jenen Tag als den, wo Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach seinem Evangelium **durch Jesum Christum** (Röm. 2, 16.); darum wird jener Tag auch von ihm bezeichnet als *ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (2 Cor. 1, 14.). Da nun aber der Apostel nach erlangter Überzeugung von einem Daheimsein bei Christo nach dem Tode auch von einem Richterstuhl Christi spricht, vor den wir Alle treten werden (*πάντες παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ*), vor dem wir Alle erscheinen müssen (*πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ*) (Röm. 14, 10. 2 Cor. 5, 10.), damit ein Jeglicher von uns Gott von sich Rechenschaft ablege (*ἄρα οὖν ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ*, Röm. 14, 12.), damit ein Jeglicher vergolten empfange das bei Leibes Leben Gethane, je nachdem er gehandelt hat, es sei Gutes oder Böses (*ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν*, 2 Cor. 5, 10.): so ist es mindestens zweifelhaft, ob der noch öfter erwähnte Tag Jesu Christi oder Tag Christi

oder jener Tag (Phil. 1, 6. 10. 2 Tim. 1, 12. 18. 4, 8.) den Tag des allgemeinen Weltgerichtes am Ende der Welt oder den Tag des Gerichtes in jener Welt bezeichnen soll. Die beiden aus dem Philipperbriefe angeführten Stellen scheinen mehr auf den erstern hinzuweisen, da der Apostel den Philippern schreibt, dafs der, so in ihnen angefangen das gute Werke, es vollenden werde zum Tage Jesu Christi (Phil. 1, 6.), und sie ermahnt, zu prüfen, was recht und unrecht sei (*τὰ διαφέροντα*), damit sie lauter und tadellos seien auf den Tag Christi (Phil. 1, 10.); doch ist die Beziehung auch dieser Stellen auf den Tag des Gerichtes im Himmel vor Christo nicht undenkbar. Deutlicher hingegen scheinen die aus dem letzten Briefe des Apostels angeführten Stellen auf das Gericht im Himmel sich zu beziehen; denn die *ἐκείνη ἡ ἡμέρα*, wie in allen drei Stellen dieses Briefes der Tag des Gerichtes genannt ist, wird 2 Tim. 4, 8. vom Apostel unmittelbar nach Erwähnung seines Todes angeführt; er sagt nämlich: „Denn ich werde bald geopfert, und die Zeit meines Hinscheidens steht bevor. Den schönen Kampf habe ich gekämpfet, den Lauf vollendet, den Glauben bewahret. **Fortan** (*λοιπόν*) liegt mir bereit die Krone der Gerechtigkeit (*ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*), welche mir der Herr verleihen wird an **jenem Tage**, der gerechte Richter" (2 Tim. 4, 6—8.). Hier drückt das *λοιπόν* die unmittelbare Folge der Zeit aus, nämlich von jetzt an (vgl. 1 Cor. 7, 29.), wie es denn sehr häufig sogar für *ἤδη*, schon, steht (s. Passow u. d. W.). Danach also sieht der Apostel unmittelbar nach dem Schlusse seines irdischen Lebens die himmlische Krone für sich bereit, und er erwartet sie von dem Herrn, als dem gerechten Richter, an dem Tage, wo er vor ihm zum Gericht erscheint, d. i. an jenem Tage, wo er im Himmel von Christus gerichtet wird. Wenn er daher auch dem Onesiphorus wünscht, für seine Liebe zum Apostel Barmherzigkeit zu finden beim Herrn an jenem Tage (2 Tim. 1, 18.), und von sich selbst sagt, dafs der Herr ihm seine Hinterlage zu bewahren vermöge bis auf jenen Tag

(2 Tim. 1, 12.): so ist mindestens die Beziehung dieser Worte auf das Gericht vor dem Herrn nach dem Tode, der obigen Äufserung des Apostels nach, nicht ungerechtfertigt. Dafs er indessen auch jetzt noch immer zugleich die Idee eines allgemeinen Weltgerichts am Ende aller Dinge festgehalten, diefs also eine von Anfang an bis zuletzt feststehende Überzeugung seiner Seele geblieben, zeigt die Äufserung, dafs Christus richten werde die Lebendigen und die Todten bei seiner Erscheinung und seinem Reiche (2 Tim. 4, 1.). Wie sich diefs nun aber vereinigen läfst mit der Überzeugung des Apostels, dafs für die Todten unmittelbar nach dem Tode schon die Entscheidung ihres Schicksals und also ein Gericht über sie durch Christus erfolge, ist nicht so schwer einzusehen, wie man gewöhnlich glaubt, wenn man bedenkt, dafs der Apostel nach seiner früheren jüdisch-messianischen Vorstellung von der Todtenauferstehung unter den Todten hier gewifs alle diejenigen Verstorbenen verstand, die als Nichtchristen noch nicht eingegangen waren in das himmlische Reich Christi, wie ja auch die Juden die Auferstehung der Heiden erst später erwarteten, nachdem sie selbst schon längere Zeit mit dem Messias in dem messianischen Reiche gelebt haben würden. Wohl scheint diefs mit der Erwartung des Apostels von der Bekehrung aller Heiden und des ganzen Israels (Röm. 11, 25—26.) zu streiten; allein unzählige Heiden waren ja bereits gestorben, und bis zur Realisirung jener Hoffnung mufsten ja unter Juden und Heiden noch Viele sterben, die nicht in das himmlische Reich Christi kamen. Wie sich der Apostel nun aber das Loos dieser bis zur Auferstehung und dem allgemeinen Weltgericht dachte, sagt er nirgends. Nur dafs auch über sie Christus richten werde, ist die ewige Wahrheit, die hier festzuhalten ist, da nach des Erlösers eigenen Worten ihm alles Gericht übergeben ist (Joh. 5, 22.). Dafs diefs Gericht aber erst und nur am Ende der Welt stattfinden werde, sagt Christus eben nicht (s. oben), und es ist also diese Ansicht des Paulus nur dem Einflusse jüdisch-messianischer Vorstellung zuzuschreiben, die bis auf diesen kleinen Überrest sonst ganz beim Apostel verschwunden ist.

Der Überblick über diesen Punkt der apostolischen Er-

wartung zeigt uns also: 1) Die Vorstellung von einem allgemeinen Weltgericht hier auf Erden bei Christi Wiederkunft bleibt bis zuletzt in des Apostels Seele. 2) Es tritt dessenungeachtet die Vorstellung von einem unmittelbar nach dem Tode folgenden Gericht bei ihm hervor. 3) Christus ist der Richter bei dem einen, wie bei dem andern. 4) Er richtet im Namen oder Auftrage Gottes, oder, was dasselbe ist, Gott richtet durch ihn. 5) Die zweite jener Vorstellungen modificirt die erste dahin, daſs über die bereits verstorbenen C h r i s t e n am Ende der Welt kein Gericht mehr kommen kann; denn sie sind bereits unmittelbar nach ihrem Tode durch den Herrn gerichtet, und die Guten leben bereits in seinem Reich und sind daheim bei ihm.

Fragen wir nun am Schlusse unserer ganzen Untersuchung über die Lehre des Apostels Paulus von der Person Christi nach dem gefundenen Resultat, so ist es mit wenigen Worten dieses. Der Geist Gottes führte ihn sichtbar zu immer hellerer Erkenntniſs der Herrlichkeit Christi, so daſs er mit Zuversicht endlich erkannte und lehrte: 1) Christus ist im metaphysischen Sinne Gottes eigener Sohn, d. h. er ist vor der Schöpfung der sichtbaren, wie der unsichtbaren Welt aus Gottes eigenem Wesen hervorgegangen und bei Gott gewesen. 2) Er war daher Gott gleich; denn er war in Gottes eigener Daseinsform, und auch später, auf Erden, war die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften und Lebenskräfte leibhaftig in ihm. 3) Nichts desto weniger war er dem Vater auch schon vor der Welt Gründung untergeordnet; denn dieser schuf d u r c h ihn die Welt, die nun i n ihm und f ü r ihn besteht, und bestimmte ihn zugleich von Ewigkeit her zum Heiland und Retter derselben. 4) Zu bestimmter Zeit ward er deſshalb von Gott herabgesandt auf die Erde, daſs er, als Mensch geboren und am Kreuze sterbend, der ganzen Menschen- und Geisterwelt die Erlösung von aller Sünde brächte. 5) Der Glaube an ihn ist daher die feste Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und zugleich das feste Bauen und Vertrauen auf seinen Tod, der als entscheidende Thatsache uns die Gnade Gottes zur Vergebung aller Schuld erst gewiſs macht. 6) Er ist nach seiner Rückkehr

zum Vater von diesem zum Herrn über Alles und zum Richter über Alle gesetzt, und in sein himmlisches Reich gehen mit dem Tode Alle ein, die im obigen Sinne an ihn glauben. 7) Im A. T. hat Gottes Geist sein Leben, Schicksal und ganzes Erlösungswerk vorausverkündigt; doch nur denen, die an ihn glauben, wird bei Lesung des A. T. die Decke von den Augen genommen. 8) Auch am Ende aller Dinge erscheint er als Richter über Lebendige und Todte, und diefs Ende ist, wenngleich nicht nahe, doch auch nicht allzu fern. — Die beiden Punkte also, die Gottheit Christi und sein Tod am Kreuze, die hier auf's Innigste mit einander verbunden erscheinen, sind der Nerv der ganzen Paulinischen Dogmatik, und auf ihre gründliche Auseinandersetzung und die des auf sie gerichteten Glaubens verwendet der Apostel allen Fleifs; denn er lebt und webt in der felsenfesten Überzeugung, dafs nur der Glaube hieran die sonst verlorene Seele jedes Einzelnen retten könne und retten werde. Die Eigenthümlichkeit des Paulus ist und bleibt demnach die strengere, wissenschaftlichere Fassung des ganzen Erlösungsbegriffs, der sich im Tode Christi concentrirt, sowie der göttlichen Natur Christi, die jenem Begriffe erst Grund und Haltung giebt und bei keinem Apostel in so bestimmt ausgeprägter, dem menschlichen Verstande fafslicher Form vorliegt. Paulus geht hierin, wie wir gezeigt, selbst weiter, als der Apostel Johannes, und es ist diefs vor Allem auch seiner gelehrten, an begriffsmäfsiges Auffassen und Denken mehr gewöhnten Bildung zuzuschreiben. Da nun aber jene beiden Begriffe nur mit dem Glauben aufzufassen und durch ihn erst wirksam sind, so ist der Glaube, wie wir ihn oben bezeichnet, dem Apostel auch das Lebenselement des ganzen Christenthums, und wie er gerade hierin mit dem Erlöser selbst vollkommen harmonirt, bedarf nach dem, was wir oben bei der Lehre Christi selbst sahen, keines weiteren Beweises; die Leitung des göttlichen Geistes, die wir überall beim Apostel erkannten, tritt gerade auch hierin mit überzeugender Gewalt vor unser Auge und unser Herz.

§. 30.

IV. Jacobus.

Wenn unser Luther den Brief des Jacobus „eine rechte ströherne Epistel" nennt, ja ihn gar nicht für das Werk eines Apostels ansehen zu können meint*), so hat ihm bekanntlich nur seine dogmatische Ansicht diefs Urtheil eingegeben. Wenn dagegen in neuerer Zeit gerade von rationalistischer Seite her diesem Briefe ganz besonderer Beifall geschenkt, und des Jacobus Glaubensansicht wohl gar als die rationalistische oder doch als die eine solche ganz besonders begünstigende angesehen wird: so hat auch hier dogmatisches Vorurtheil die Gunst hervorgerufen, deren sich der Brief bei Manchem erfreut. Auch Lutz in seiner biblischen Dogmatik (S. 336—337.) erkennt in diesem Briefe nur einen niedern Standpunkt der Auffassung von der Person und dem Werke Christi an und meint, Jesus werde hier nur als Lehrer und Richter aufgefafst, und er erscheine nur als ein grofser Prophet, der das Gesetz auf die wahre Weise, nämlich mit Freiheit, erfüllen lehre. Die scheinbare Berechtigung zu allen diesen Urtheilen liegt offenbar darin, dafs Jacobus erstlich nur eine rein praktische Tendenz vor Augen hat und über die Person Christi sich nur gelegentlich äufsert, sodann darin, dafs der Gegensatz gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre, den man bei ihm zu finden meint, ihm auch in der Lehre von der Person Christi einen andern Standpunkt anzuweisen scheint, und endlich darin, dafs die mehr Petrinische, also judenchristliche, Auffassung von der Person und dem Werke Christi wirklich bei ihm vorliegt, und man von dieser letztern immer niedriger zu denken gewohnt ist, als sie es in der That und Wahrheit verdient. Schon beim Petrus erkannten wir, wie er trotz seiner mehr judaisirenden Richtung dennoch von der Person des Erlösers

*) S. Luther's Werke, herausg. v. Walch, Thl. 14. S. 105. 148., vgl. Thl. 22. S. 2077.; auch *de captiv. Babyl. Tom.* II. *Fol.* 284., wo er schon im Jahre 1520 sagt: *Hanc epistolam non esse apostoli Iacobi nec apostolico spiritu dignam multi valde probabiliter asserunt.*

eine hocherhabene Vorstellung hat und ihn weit über jede menschliche Persönlichkeit erhebt. Ebenso ist es nun beim Jacobus der Fall, der sich unter den uns bekannten Aposteln dem Petrus am meisten anschliefst, ja in seiner praktischen Richtung und seiner die Ausübung des Gesetzes und ein thätiges Christenthum fordernden Weise noch über den Petrus hinausgeht und darum auch zu Jerusalem und überhaupt in den ersten aus Judenchristen gebildeten Gemeinden vor den übrigen Aposteln in besonders hohem Ansehen stand (s. Act. 12, 17. 15, 13 ff. 21, 18. Gal. 2, 9. 12.; vgl. m. Einleit. S. 522 — 523.). So wenig nämlich auch Jacobus Veranlassung findet, in seinem Briefe seine Ansicht von der Person Christi ausführlich darzulegen, so zeigen doch seine gelegentlichen Äufserungen darüber, sowie seine ganze Anschauung von dem Verhältnifs, in welchem Christen zu Gott stehen, dafs seine Vorstellung von der Person des Erlösers keineswegs eine so niedere war, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, und dafs er ebensowohl, wie Petrus, dem Erlöser eine höhere, als blofs menschliche, Natur zuschreibt, wenngleich die weiter entwickelte, schärfer gefafste und mit Hülfe der Logosidee bestimmter ausgeprägte Vorstellung des Johannes und Paulus ihm noch fern gelegen zu haben scheint. Aus dem Umstande nämlich, dafs er nirgends die menschliche Natur des Erlösers besonders erwähnt und ihr gegenüber zugleich eine höhere, göttliche hervorhebt, den Schlufs zu ziehen, als habe er eben nur eine menschliche Natur in Christo gekannt, kann keinem Unbefangenen als richtig erscheinen, und doch ist es gerade dieser Schlufs, den man bewufst oder unbewufst gewöhnlich macht, um dem Jacobus jene niedere Vorstellung von der Person Christi zuzuschreiben. Wenden wir uns daher jetzt zu der Erforschung seiner wahren Überzeugung, soweit sie aus seinem Briefe irgend erkennbar ist!

1) Die Natur und das Wesen Christi, wie es Jacobus fafste, wird, wie wir schon oben bemerkt, nur aus gelegentlichen, kurzen Äufserungen desselben erkannt; auf diese also mufs hier um so mehr geachtet werden. Schon die Anfangsworte des Briefes, in denen sich Jacobus Got-

tes und des Herrn Jesu Christi Knecht nennt (Jac. 1, 1.), sind hier von Bedeutung; denn nicht blofs stellt hier Jacobus Gott und Christus eng zusammen und erklärt sich ganz in demselben Sinne für einen Knecht Christi, wie für einen Knecht Gottes, sondern in dieser Erklärung, dafs er Christi Knecht sei, liegt zugleich, dafs dieser als Herr auch fort und fort über ihn Macht habe, von seinem Dienste wisse, sein Denken und Thun in jedem Augenblick kenne, ihn zur Rechenschaft ziehen und belohnen, wie bestrafen könne. Denn von einem blofsen Menschen sagt man nicht, wenn er verstorben ist, dafs man sein Diener sei, sondern nur, dafs man es gewesen. Jacobus mufste sich also den Erlöser nicht blofs fortlebend, sondern von seinen Dienern fortwährend Kenntnifs nehmend und mit Herrlichkeit und Macht bekleidet denken; darum nennt er ihn nicht blofs hier den Herrn, sondern spricht noch viel bezeichnender von dem Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (ἡ πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, Jac. 2, 1.). Mit dieser δόξα, die hiernach Christus nicht etwa erst bei seiner Wiederkunft erhalten soll, sondern die er schon jetzt besitzt, ist jedenfalls höhere, himmlische Macht und Ehre bezeichnet, und die πίστις dabei drückt ohne Zweifel mit aus, dafs man im irdischen Leben darauf vollkommen bauen und sich verlassen könne. Wohl sagt Jacobus nirgends, ob er Christo diese δόξα erst in Folge seiner Erhebung zu Gott oder schon vor seiner Erscheinung auf Erden zuschreibe; allein so manche Andeutung scheint doch dafür zu sprechen, dafs er in Christo wirklich den Sohn Gottes im metaphysischen Sinne erblickte; denn er bezeichnet Gott nicht blofs ausdrücklich als den Vater (Jac. 1, 27. 3, 9.), sondern spricht auch von dem schönen Namen, wonach seine Leser als Christen genannt sind (Jac. 2, 7.); denn das καλὸν ὄνομα bezeichnet nach 1 Petr. 4, 16. offenbar den Namen Christen, und dieser konnte dem Jacobus doch nur insofern als καλόν erscheinen, als er Christum selbst für den Sohn Gottes anerkannte, und die Christen folglich nach dem Sohne Gottes selbst benannt wurden, so dafs sie nun als Kinder Gottes anzu-

sehen waren. Darum auch seine so oft wiederholte Anrede: Meine Brüder (Jac. 1, 2. 2, 1. 14. 3, 1. 10. 12. 5, 10. 12.), meine geliebten Brüder (c. 1, 16. 19. 2, 5.), oder kurz: Brüder (c. 4, 11. 5, 7. 9. 19. Act. 15, 14.), ja die durchgehende Bezeichnung jedes Einzelnen durch Bruder (c. 1, 9. 2, 15. 4, 11.). Nehmen wir nun dazu, dafs er von einem Retten der Seelen (σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν) spricht (Jac. 1, 21.), und zwar durch das Wort der Wahrheit (λόγῳ ἀληθείας), durch welches Gott nach seinem gnädigen Willen uns gezeugt hat (βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς, Jac. 1, 18.), von einer βασιλεία, die Gott verheifsen denen, die ihn lieben (Jac. 2, 5.), von dem göttlichen Geiste, der in uns Wohnung genommen (Jac. 4, 5.), von dem Erretten einer Seele vom Tode (σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου), wenn man einen Sünder von seinem Irrwege (ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ) zurückführt (Jac. 5, 19.): so weist diefs Alles auf eine Erkenntnifs hin, welche die Sendung Christi von oben her, von wo er das Wort der Wahrheit herabgebracht, Gott die βασιλεία durch ihn verheifsen, der Geist Gottes nun wirklich nach der Verheifsung Jesu in die Herzen gekommen, und die Errettung vom Tode durch die ewige Wahrheit nun gewifs wird, voraussetzt. Dafs aber Jacobus auch wirklich so gedacht, läfst sich nach den Worten, die er aus des Erlösers eigenem Munde gehört, mit Zuversicht erwarten; er müfste denn ganz gegen das Beispiel der übrigen Apostel alle jene Worte anders gefafst und anders gedeutet haben, was gerade von einem so in jüdischer Anschauung und in jüdischen Erwartungen stehenden Manne, wie er, am wenigsten denkbar ist. Haben daher die übrigen Apostel Jesu höhere Natur, wenn auch in verschiedenem Grade, unzweifelhaft anerkannt und gelehrt, dann gewifs auch Jacobus; wefshalb er auch klar und deutlich von der Parusie des Herrn spricht (Jac. 5, 7. 8.) und ihn bestimmt als künftigen Richter (κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν, Jac. 5, 9.) bezeichnet. Schon hierin liegt die Anerkennung der höheren Natur Christi; denn nur vermöge seiner übermenschlichen, göttlichen Macht konnte er als kommender Richter über Alle gedacht werden. Finden wir also auch beim Jacobus nicht die Logosidee benutzt, um die Herrlichkeit Christi dadurch

klar zu machen, diese Herrlichkeit selbst, die δόξα τοῦ κυρίου, wird auch von ihm gelehrt, und Christus selbst steht ihm erhaben über alle Menschen, neben Gott dem Vater, von dem er ihn auch als Richter der Welt erwartet.

2) Blicken wir nun aber auf das Werk Christi, so ist des Jacobus Auffassung auch davon von der der übrigen Apostel keineswegs so verschieden, wie man oft meint. Bewahrt er nämlich auch hierin seine besondere Eigenthümlichkeit, so ist doch in allen Grundzügen die Übereinstimmung mit den übrigen Aposteln unverkennbar. Seine Ansicht von der menschlichen Natur liegt offen da. Wenngleich er nämlich auch jetzt noch die Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen nennt (τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας, Jac. 3, 9.) und also auch jetzt noch das göttliche Ebenbild in ihnen findet, so erkennt er doch die Sündhaftigkeit Aller, gleichwie Paulus, vollkommen an; denn er sagt ausdrücklich: „Mannichfaltig fehlen wir Alle" (πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες, Jac. 3, 2.), und spricht von den Lüsten oder Begierden (τῶν ἡδονῶν), die da streiten in den Gliedern (τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν, Jac. 4, 1.). Hier ist offenbar ganz die Paulinische und auch Petrinische Vorstellung und Redeweise wiederzufinden (vgl. Röm. 6, 13.), und der innere Widerstreit der Begierden mit dem bessern Selbst, dem νοῦς oder der ψυχή, gemeint (vgl. Röm. 7, 23. 1 Petr. 2, 11.). Der Welt Freundschaft, äufsert er daher auch, ganz wie Johannes (1 Joh. 2, 15—16.), ist Gottes Feindschaft, und: „Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind" (Jac. 4, 4.). Von der Sünde aber giebt er selbst die Erklärung ab: „Wer da weifs, Gutes zu thun, und thut es nicht, dem ist es Sünde" (Jac. 4, 17.), und von der Verschuldung durch Übertretung eines einzigen Gebotes sagt er: „Wer das ganze Gesetz hielte, aber wider eins verstiefse, ist aller schuldig geworden," d. i. der Übertretung aller (Jac. 2, 10.); denn die Quelle aller Gebote ist der Wille Gottes; wer daher auch nur eins übertritt, handelt gegen den Willen Gottes und macht sich der Strafe schuldig, die auf

Sanftmuth nehmet auf das (euch) eingepflanzte Wort, welches eure Seelen retten kann" (ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν, Jac. 1, 21.). Hier ist das δέξασθαι doch offenbar ein An - und Aufnehmen mit dem Herzen, das ohne Glauben rein unmöglich ist; daher hier auch nur das also aufgenommene, d. i. geglaubte, Wort als das die Seelen rettende bezeichnet wird. Die zu diesem Glauben Gekommenen aber, welche durch ihn Erben des Reiches sind (s. oben), werden auch von Jacobus als Auserwählte bezeichnet; denn er sagt, dafs Gott sie auserwählt habe (ὁ θεὸς ἐξελέξατο, Jac. 2, 5.). Das Reich aber (βασιλεία), das ihnen verheifsen ist, die Krone des Lebens (ὁ στέφανος τῆς ζωῆς), die sie empfangen sollen, wenn sie bewährt sind (Jac. 1, 12.), ist die Seligkeit des Himmels, in die sie unmittelbar nach dem Tode eingehen sollen; denn darauf führt das Bild selbst von dem Siegeskranze, der unmittelbar nach vollendetem Lauf in der Rennbahn ertheilt ward (s. Unsterblichkeitslehre, S. 86—87.). Die Aufgabe der Christen für dieses Leben ist daher, durch Liebe zu Gott sich ihrer Erwählung und jenes Siegeskranzes würdig zu machen; denn nur denen ist er verheifsen, die Gott lieben (Jac. 1, 12. 2, 5.). Sie haben also danach zu streben, dafs sie vollkommen und vollendet sind (τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, Jac. 1, 4.), vor Allem aber, dafs sie Liebe üben; denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Liebe geübt hat (Jac. 2, 13.); dafs sie für Wittwen und Waisen in ihrer Noth sorgen und sich von der Welt unbefleckt bewahren (Jac. 1, 27.), dafs sie den guten Wandel beweisen durch ihre Werke in Sanftmuth der Weisheit (Jac. 3, 13.), dafs sie nicht die irdische, sondern die von oben herabkommende Weisheit haben, die rein, friedlich, mild, folgsam, voll Liebe und guter Früchte, unzweifelhaft und ungeheuchelt sei (Jac. 3, 15—17.), dafs sie sich vor Gott immerdar demüthigen und Bufse thun (Jac. 4, 7—10.). Dafs sie das Alles aber können, dazu hat der Geist Gottes in ihnen

Wohnung genommen (Jac. 4, 5.). Wer daher von diesem thätigen Glauben abgeirrt ist, der ist von der Wahrheit abgeirrt, und auf seinem Irrwege ist seine Seele dem Tode verfallen: Denn wer einen solchen Sünder (*ἁμαρτωλόν*) von seinem Irrwege (*ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ*) zurückführt, der wird eine Seele vom Tode erretten und eine Menge von Sünden bedecken (*καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, Jac. 5, 19—20.), d. i. wird durch seine Bekehrung seine Seele retten, indem er ihm Vergebung vieler Sünden bei Gott verschafft.

Wenn nach dieser Darstellung Jacobus offenbar mehr der praktischen Richtung huldigt und das Erlösungswerk Christi vorzugsweise in der Befreiung von einem sündhaften Leben findet, die Vergebung der Sünden aber besonders von der freien und reinen Gesetzeserfüllung, welche Christus als Wort der Wahrheit von oben herabgebracht habe, abhängig macht: so darf doch dabei nicht aufser Acht gelassen werden: 1) dafs ihn gerade der Gegensatz gegen die bereits mifsverstandene Paulinische Lehre vom Glauben auf die Werke, d. i. die Früchte des Glaubens, den Hauptaccent legen liefs; 2) dafs der Glaube auch nach seiner Überzeugung das Fundament alles christlichen Lebens und Wandels ist; denn er sagt in dem Beispiele von Abraham ausdrücklich, dafs der Glaube zu seinen Werken nicht blofs mitwirkte (*συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*), sondern durch die Werke erst vollkommen ward (*ἐτελειώθη*, Jac. 2, 22.); 3) dafs die Rechtfertigung und folglich Sündenvergebung auch nach ihm nur dann durch Werke errungen wird, wenn diese aus dem Glauben fliefsen, und das Bauen und Vertrauen auf Gottes Gnade dabei nicht fehlt. Wenn daher Lutz sagt (S. 357.), Jacobus spreche von der Sündenvergebung nur nach den Begriffen des A. T. und knüpfe sie nicht an den Tod Jesu, so ist nur das Letztere richtig, das Erstere aber nach der oben gegebenen Darstellung keineswegs; denn auch die Gesetzeserfüllung, die Jacobus als zur Sündenvergebung nothwendig lehrt, ist die vom Glauben getragene und ohne Glauben rein unmögliche; es ist diefs aber der Glaube, dafs Jesus

das Wort der Wahrheit gebracht (Jac. 1, 21.), und Gott die Verheifsung des ewigen Lebens durch ihn gegeben hat (Jac. 1, 12. 2, 5.).

3) Der Gebrauch des Wortes πίστις ist nämlich beim Jacobus offenbar ein dreifacher, und wir haben wohl darauf zu achten, um theils seine Überzeugung von der Person Christi besser zu erkennen, theils seine Polemik gegen Paulus überhaupt zu verstehen. Für das blofse Meinen oder Wähnen wählt auch er nicht das Wort πιστεύειν, sondern οἴεσθαι (Jac. 1, 7.), und von dem erstern schliefst auch er ausdrücklich jedes Zweifeln, διακρίνεσθαι, aus (Jac. 1, 6.). Danach ist auch ihm das πιστεύειν und die πίστις das zweifelsfreie Überzeugtsein, das vollkommen sichere Bauen und Sichverlassen auf Jemand oder Etwas. Nun aber treten folgende Modificationen des Wortes πίστις deutlich bei ihm hervor. 1) In Bezug auf Gott herrscht unverkennbar der Begriff des Vertrauens vor, gerade wie beim Paulus; denn er sagt von dem zu Gott Betenden: „Er bitte aber im Glauben, ohne zu zweifeln" (ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος, Jac. 1, 6.), und aus dem Folgenden, wo er vom Zweifler sagt, dafs dieser nicht wähnen solle, etwas vom Herrn zu empfangen (v. 7.), erhellt deutlich, dafs er mit dem Glauben hier das zweifelsfreie Vertrauen zu Gottes Allmacht und Liebe meint; zu letzterer aber ohne allen Zweifel darum, weil sie uns in Christo zur klarsten Anschauung gekommen. In demselben Sinne sagt er, dafs das Gebet des Glaubens (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) dem Kranken helfen und der Herr ihn aufrichten werde, und wenn er Sünden begangen habe, so werde ihm vergeben werden (Jac. 5, 15.). Auch hier ist volles Vertrauen zu Gottes Allmacht, Liebe und Gnade mit der πίστις bezeichnet. Ein Gebet mit solcher πίστις ist aber wieder nicht anders denkbar, als wenn man in Christo die Liebe und Gnade Gottes vor Augen und mit der Aufnahme seines Wortes die πίστις an jene auch im Herzen hat. Wenn daher der Apostel gleich zu Anfang sagt, dafs die Prüfung des Glaubens (τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως) Standhaftigkeit bewirke (Jac. 1, 3.), so ist auch hier vor Allem das durch

Christus gewonnene sichere Vertrauen zu Gottes Vaterliebe gemeint, das gerade in der durch Leiden herbeigeführten Prüfung jene Standhaftigkeit oder Geduld (ὑπομονή) erzeugt, von welcher der Apostel redet. Indem er aber dem in solcher Prüfung bewährten Manne (δόκιμος γενόμενος) die Krone des Lebens verheifst (v. 12.), giebt er dadurch auch zu erkennen, wie diese eben der bewährten πίστις zu Theil wird; denn die, welche Gott lieben, und denen die Krone des Lebens verheifsen ist, sind eben keine Andern, als die, welche ihre Liebe zu Gott in dem unerschütterlichen Bauen und Vertrauen auf Gott, in dem treuen Festhalten an ihm unter allen Umständen des Lebens bewiesen und bewährt haben, so dafs also im Grunde jene Liebe und jene Bewährung, der die Krone verheifsen ist, die bewährte πίστις selbst ist oder doch ohne sie nicht gedacht werden kann. 2) In Bezug auf Christus tritt dagegen in der πίστις neben dem Begriff des Vertrauens auch der der festen Überzeugung von seiner Herrlichkeit hervor, ja dieser dient dem erstern zur eigentlichen Basis; daher wird er zuletzt auch der ausschliefsliche Begriff, gegen den die Polemik des Jacobus sich wendet. Wenn nämlich der Apostel von dem Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesum Christum (πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης, Jac. 2, 1.), redet, so hängt offenbar der Genitiv τῆς δόξης von dem τοῦ κυρίου ab, und der Glaube an Christus ist hiernach sowohl die Überzeugung, dafs er wirklich der Herr der Herrlichkeit sei, als auch das sichere Bauen und Vertrauen auf ihn, eben weil er jenes ist. Wer ihn aber also kennt und an ihn glaubt, von ihm also auch sich aus seiner Niedrigkeit zu seliger Hoffnung hoch erhoben fühlt (vgl. Jac. 1, 9.), ja auch sein ewiges Schicksal von ihm, als Richter, einst erwartet (Jac. 5, 8. 9.), der kann nicht Ansehen der Person üben und die reicheren Christen den ärmern vorziehen wollen. Davor aber warnt gerade der Apostel und sagt seinen Lesern, sie möchten doch nicht wähnen, bei Ansehen der Person den Glauben zu haben an den Herrn der Herrlichkeit. Wenn aber darauf Jacobus gerade die Armen dieser Welt reich im Glauben (πλουσίους ἐν πίστει) und Er-

ben des Reiches nennt (Jac. 2, 5.), so ist auch hier die πίστις der Glaube an Christus; denn in diesem Glauben fühlen sich auch die Armen reich (vgl. Jac. 1, 9.); denn auch sie sind durch Christus Erben des Reiches. Die πίστις ist daher auch hier sowohl Überzeugung von der Hoheit und göttlichen Macht Christi, als auch festes und freudiges Vertrauen auf ihn und seine Verheifsung. 3) Die letzte, schon oben angedeutete Bedeutung der πίστις, nämlich die der blofsen Überzeugung, tritt endlich deutlich in der ganzen Polemik des Jacobus gegen die mifsverstandene Paulinische Lehre vom Glauben hervor. Hier hat nicht blofs das Substantiv, sondern auch das Verbum augenscheinlich nur den Begriff des theoretischen Glaubens, d. i. der nackten, kahlen Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion, ohne dafs damit im mindesten eine Einwirkung dieser Überzeugung auf das Herz und das Leben verbunden gedacht wird. Dafs diese letztere von dem πιστεύειν hier wirklich ganz hinweggedacht ist, zeigt des Apostels Äufserung, dafs auch die bösen Geister glauben (nämlich, dafs Gott Einer sei) und schaudern (Jac. 2, 19.). Hier ist von dem sonst in dem πιστεύειν liegenden festen Vertrauen im guten Sinne offenbar nichts mehr zu finden; es heifst nur: auch die bösen Geister sind vollständig überzeugt, dafs es nur Einen Gott giebt. Wenn daher der Apostel sagt: „Es kann der Glaube doch nicht selig machen? (σῶσαι, Jac. 2, 14.) Der Glaube, wenn er keine Werke hat, ist an und für sich todt (νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν, Jac. 2, 17. 20. 26.); du hast Glauben, ich aber habe Werke: beweise mir deinen Glauben ohne deine Werke; ich aber will dir aus meinen Werken meinen Glauben beweisen (Jac. 2, 18.). Ihr sehet, dafs durch Werke der Mensch gerechtfertigt wird, und nicht durch Glauben allein" (Jac. 2, 24.): so zeigt sich in allen diesen Stellen, wie hier die πίστις nur als nackte, einflufslose theoretische Überzeugung gedacht ist, ja als ein vollkommen lebloses Wesen, das der Apostel mit einem Leichnam vergleicht; denn gleichwie der Leib ohne Geist

todt ist, sagt er, also ist auch der Glaube ohne Werke todt (Jac. 2, 26.). Hier aber zeigt sich zugleich der gewaltige Unterschied, der zwischen der Paulinischen πίστις und der hier vom Jacobus bezeichneten stattfindet. Denn 1) beim Paulus ist das zuversichtliche Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi gemeint, wenn er von der Rechtfertigung redet; hier ist weder vom Tode Christi, noch überhaupt von seiner Person speciell die Rede, sondern nur die allgemeine Überzeugung von der Wahrheit des Evangeliums gemeint. 2) Beim Paulus ist die πίστις eine den ganzen Menschen durchdringende, ihn zu allem Guten treibende Lebenskraft, sie ist, da sie die Liebe weckt, das Element alles christlichen Lebens; hier ist sie ohne allen Einflufs auf das Leben gedacht, ein todtes, nichts wirkendes Fürwahrhalten, das selbst die bösen Geister theilen. 3) Beim Paulus ist das Gefühl der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit vor Gott das der πίστις nothwendig voraufgehende Grundgefühl des Herzens; hier ist davon nicht im entferntesten die Rede. 4) Beim Paulus bewirkt die πίστις durch Rechtfertigung vor Gott auch den Frieden des Herzens mit Gott; hier ist mit der πίστις weder eine Rechtfertigung aus Gnaden, noch der daraus fliefsende Frieden mit Gott in Verbindung gedacht, sondern beim Jacobus ist die Rechtfertigung eine wirklich sittliche, d. i. eine in einem frommen, guten Leben, in wahrhaft guten Werken bestehende und daraus folgende, ganz wie Matth. 12, 37. das δικαιοῦσθαι vom Erlöser selbst gebraucht ist. Die Idee einer Rechtfertigung aus Gnaden ist ihm ganz fremd. Was daher Paulus unter den Werken versteht, die den Menschen nicht zu rechtfertigen vermögen, ist ebenfalls etwas ganz Anderes, als was Jacobus damit meint. Während sie beim Paulus Werke des Gesetzes sind, auch des Sittengesetzes, durch welche der Mensch sich ein Verdienst vor Gott zu erwerben und die Seligkeit zu verdienen meint, sind sie beim Jacobus die aus freier Liebe zu Gott entspringenden, wahrhaft guten Thaten, ein reines sittliches Leben, ein treues Erfüllen des göttlichen Willens, das allein in der Liebe zu Gott seinen Quell hat. Gerade hieraus aber erhellt auch, wie die Po-

lemik des Jacobus die eigentliche Lehre des Paulus selbst gar nicht trifft; denn solche Werke, wie sie Jacobus meint, will auch Paulus; sie sind bei ihm die Früchte der Gerechtigkeit (Phil. 1, 11.), die auch nach seiner Überzeugung aus Liebe, die aus dem Glauben stammt, entspringen. Ebenso wenig kämpft Jacobus, wie wir gesehen, gegen die eigentliche *πίστις* des Paulus; denn die von ihm bekämpfte kam dem Paulus gar nicht in den Sinn. Es kann mithin nur das Mifsverständnifs, das die Paulinische Lehre vom Glauben bereits gefunden, und das dem Jacobus als wirkliche Thatsache vorlag, sein, gegen welches er seinen Angriff und seine Belehrung richtet. Man hatte nämlich die Lehre des Paulus gerade so, wie Jacobus hier die Lehre von der *πίστις* voraussetzt, mifsverstanden; denn dafs gerade die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben es war, die man mifsverstanden hatte, zeigt deutlich die Wahl der Worte und Beispiele, die Jacobus offenbar der Paulinischen Darstellung entlehnt, um mit den eigenen Worten des Paulus das vorhandene Mifsverständnifs zu bekämpfen; denn nicht blofs gebraucht er drei Mal das Paulinische *δικαιοῦσθαι* (Jac. 2, 21. 24. 25.), mit dem Zusatze: *ἐξ ἔργων*, und dem entschiedenen Gegensatze: *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (v. 24.), sondern auch das *χωρὶς τῶν ἔργων*, das Paulus Röm. 3, 28. accentuirt, wird von ihm polemisch wiederholt (v. 26.), sowie auch das von Paulus gewählte Beispiel des Abraham (Röm. 4, 3.) selbst mit denselben Worten wiedergegeben ist, so dafs auch das *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* nicht fehlt (v. 23., vgl. 1 Mos. 15, 6.). Um aber seine Ansicht noch mehr zu begründen, bleibt er nicht bei dem Beispiel des Abraham stehen, von dessen *πίστις* er zeigt, wie sie erst durch die Werke vollendet ward (*ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, v. 22.), sondern er fügt selbst noch ein neues in der Rahab hinzu, die ebenfalls durch ihre Werke gerechtfertigt sei (*οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη;* v. 25.).

Aus dem Allen aber ersehen wir, wie Jacobus gegen die wirkliche Lehre des Paulus selbst gar nicht streitet, da er gegen einen ganz andern Begriff der *πίστις* kämpft, als

ihn Paulus hat; sodann aber, dafs er aufser dem hier vorliegenden Begriff der πίστις noch zwei andere Bedeutungen des Wortes kennt, von denen die eine ganz entschieden auf die göttliche Hoheit und Herrlichkeit des Erlösers geht und Überzeugung davon und Vertrauen darauf in sich begreift, so dafs von dieser πίστις das kindliche Vertrauen zu Gott, das gleichfalls πίστις heifst, und die Liebe zu Gott selbst getragen werden, und sich folglich auch Jacobus mit allen Aposteln des Herrn in wesentlicher Harmonie befindet.

4) Dasselbe zeigt sich in seiner Benutzung des A. T. und in seiner Erwartung einer ganz nahen Wiederkunft des Herrn, in welcher letztern er wieder dem Petrus am nächsten steht. Auch seiner Überzeugung nach haben die Propheten im Namen des Herrn geredet (ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου, Jac. 5, 10.); wefshalb er auf dem Apostelconcil zu Jerusalem, um die Bekehrung und Aufnahme der Heiden zu rechtfertigen, die Worte aus Amos (c. 9, 11—12.) anführt (Act. 15, 15—18.), in denen die Wiederherstellung des Davidischen Königshauses und die Eroberung Edom's und aller Völker, die nach dem Namen Jehova's genannt werden, verheifsen wird. Aus dieser Anführung erhellt aber auch zugleich, wie Jacobus in seinen Citaten ebenfalls den LXX. folgte; denn diese weichen hier vom Grundtexte auffallend ab und hatten ohne Zweifel eine ganz andere Lesart vor Augen, so dafs sie für אֱדוֹם, Edomiter, אָדָם, Menschen, und für יִירְשׁוּ, sie werden erobern, יִדְרְשׁוּ, sie werden suchen, lasen; wefshalb auch Jacobus spricht: ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον (v. 17.), auf dafs die übrigen der Menschen den Herrn suchen, während es in dem Grundtexte heifst: „Auf dafs sie erobern den Rest von Edom," und das אֶת יְהוָֹה, τὸν κύριον, welches hier gar keinen Sinn geben würde, ganz fehlt. Man sieht, dafs nur der Text der LXX. zu der Beweisführung des Jacobus pafste. Merkwürdig indefs und zugleich klares Zeugnifs ablegend für die Stellung des Jacobus zu dem mosaischen Gesetz ist sein hier auf dem Apostelconcil abgegebener Rath, dem auch die übrigen Apostel beistimmen, den bekehrten Heiden nicht

das ganze Gesetz, sondern nur die drei Punkte, das Verbot des Götzendienstes, der Unzucht und des Genusses von Ersticktem und Blut, vorzuschreiben (Act. 15, 19—20.). Hieraus erhellt, wie er die für alle Menschen gültige Wahrheit des Evangeliums mit vollkommen freiem Geiste anerkannte, jedoch die Hauptpunkte des mosaischen Gesetzes als Fundamente der Sittlichkeit festhielt; wefshalb er denn auch in seinem Briefe vor Allem auf die Erfüllung des Sittengesetzes mit aller Kraft dringt, dabei aber verlangt, dafs diese nicht, wie früher, eine sclavische, sondern eine durch den Glauben an Christum von freier Liebe eingegebene und getragene sei. Darum nennt er denn auch das Gebot der Nächstenliebe (3 Mos. 19, 18.) das königliche Gesetz der Schrift (*νόμον βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν*, Jac. 2, 8.) und führt, um seinen Ermahnungen zu einem wahrhaft christlichen Leben um so mehr Nachdruck zu geben, aus dem A. T. das Beispiel der Standhaftigkeit Hiob's (*τὴν ὑπομονὴν Ἰώβ*, Jac. 5, 11.), das Vorbild des Leidens und der Geduld (*τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας*), das die Propheten gegeben (Jac. 5, 10.), sowie die Wirksamkeit des Gebetes vom Elias (Jac. 5, 17.) an. Auch die Beispiele von Abraham und der Rahab (Jac. 2, 23. u. 25.) dienen ihm zu dem Zweck, die Nothwendigkeit wahrhaft guter Werke darzuthun, sowie er denn auch, um zur Demuth zu ermahnen, die Worte der Schrift anführt: „Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade" (Jac. 4, 6., vgl. Proverb. 3, 34.). Dafs aber auch Jacobus in seinen Citaten sich nicht immer streng an den Text des A. T. bindet, zeigt theils das oben angeführte Beispiel, theils das nirgends im A. T. zu findende Citat: „Oder meinet ihr, dafs die Schrift umsonst sagt: Eifersüchtig begehret (uns) der Geist (Gottes) (*πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα*), der in uns Wohnung genommen (*ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν*), giebt aber (desto) gröfsere Gnade?" (*μείζονα δὲ δίδωσι χάριν*) (Jac. 4, 5—6.). Wenn nun de Wette meint, es sei hier kein Citat, sondern nur eine Rückbeziehung auf v. 4 zu finden, so stehen dem ganz bestimmt die einleitenden

Worte: ἡ γραφὴ λέγει, entgegen, wonach gewifs Jedermann ein Citat erwartet, ebenso wie in v. 6. nach διὸ λέγει (sc. ἡ γραφή) ein wirkliches Citat folgt. Wenn dagegen Bretschneider die Worte als ein Citat aus einem verlorenen ἀπόκρυφον ansieht und origineller Weise τὸ πνεῦμα auf den Satan bezieht, wozu v. 7. und Hermas *Past.* 2, 12, 5. citirt wird: so spricht dagegen offenbar das ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, was Jacobus auch nach v. 7. nicht vom Teufel gesagt haben kann, und noch mehr das nothwendig dazu gehörige μείζονα δὲ δίδωσι χάριν, was sich augenscheinlich nur auf den Geist Gottes oder Gott selbst beziehen kann; denn ein anderes Subject, als das voraufgehende τὸ πνεῦμα oder das folgende ὁ θεός, ist gar nicht vorhanden. Bezieht es sich aber, was das Natürlichere ist, auf τὸ πνεῦμα, so ist damit völlig entschieden, dafs der göttliche Geist allein damit bezeichnet ist.

Was nun die jüdisch-messianische Erwartung einer Wiederkunft Christi betrifft, so läfst auch Jacobus nicht den mindesten Zweifel darüber, dafs er sie als ganz nahe bevorstehend dachte. Trotz seiner Überzeugung von einer unmittelbar nach dem Tode folgenden Vergeltung (s. S. 710.) hält er fest, dafs die Parusie Christi und mit ihr das hier zu haltende Gericht noch zu Lebzeiten seiner Leser bevorstehe. Denn er ermahnt sie mit den Worten: „So seid nun geduldig, Brüder, **bis zur Ankunft des Herrn**" (ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, Jac. 5, 7.); ja er setzt bestimmt hinzu: „Denn **die Ankunft des Herrn ist nahe**" (ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικε, Jac. 5, 8.), und noch bestimmter: „Der Richter **stehet vor der Thür**" (κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν, Jac. 5, 9.). Nach diesen Worten kann kein Unbefangener zweifeln, dafs er sich die Wiederkunft Christi und das Gericht durch ihn als nahe bevorstehend dachte. Wie Petrus sagt: Das Ende aller Dinge ist nahe (1 Petr. 4, 7., vgl. v. 13.), so sieht Jacobus die Sache gleichfalls an und gebraucht dasselbe Wort, ἤγγικε. Häufig erwähnt er daher des so nahe bevorstehenden Gerichtes (Jac. 2, 12. 13. 3, 1. 5, 9. 12.) und sagt den Reichen: „Ihr habt euch Schätze gesammelt **in den letzten Tagen**" (ἐν

die Übertretung aller Gebote gesetzt ist. Als diese Strafe aber sieht auch Jacobus den Tod, und zwar den ewigen, an; denn er sagt, dafs, wer einen Sünder von seinem Irrwege zurückführt, eine Seele vom Tode erretten werde (σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου, Jac. 5, 20.). Das Retten der Seelen (σῶσαι τὰς ψυχάς, Jac. 1, 21.) ist daher auch ihm bei seiner Überzeugung von der Natur und dem Zustande des Menschen das Hauptwerk des Erlösers. Wohl sieht er diefs nicht, wie Paulus, vor Allem im Tode Christi, wenigstens erwähnt er denselben niemals, auch nicht da, wo er von der Sündenvergebung spricht (Jac. 2, 14. 24. 4, 8—10. 5, 15—16. 20.), sondern er macht die Rettung überhaupt von dem Worte der Wahrheit, das die Seelen retten könne (Jac. 1, 18. 21. 5, 19.), sowie von dem vollkommenen Gesetz der Freiheit (νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, Jac. 1, 25. 2, 12.) abhängig. Denn durch Christus ist ihm diefs Wort der Wahrheit vom Himmel herabgebracht, und dadurch das Joch der Knechtschaft unter dem mosaischen Gesetze aufgehoben, so dafs dafür freie Liebe zu dem Vater und zur Erfüllung seiner Gebote in's Herz gebracht ist; ja durch Christus wird das Gesetz Gottes, d. i. hier das Sittengesetz, selbst erst als ein vollkommenes erkannt und mit der vollen Freiheit der Liebe geübt. Darum wird derjenige, sagt er, der hineingeblicket und dabei beharret hat, der nicht ein vergefslicher Hörer, sondern ein Thäter des Werkes geworden ist, selig sein in seinem Thun (Jac. 1, 25.), d. i. ein Solcher wird nicht blofs hier sich selig fühlen, sondern auch durch seine Werke (ἐξ ἔργων) vor Gott gerechtfertigt (δικαιοῦται, Jac. 2, 24., vgl. v. 14.) und folglich des ewigen Lebens Erbe. Denn die blofsen Hörer des Wortes, die nicht zugleich Thäter desselben sind, betrügen sich selbst (παραλογιζόμενοι ἑαυτούς, Jac. 1, 22.). Wenn aber auch Jacobus sich hierin mehr der jüdischen Auffassung von der Rechtfertigung vor Gott durch Werke anschliefst, so ist doch ein Mal nicht zu übersehen, wie diese Werke ihrer innersten Natur nach ganz andere sind, als die, welche das Judenthum zur Rechtfertigung für nöthig hielt; sodann aber, und das ist

hier die Hauptsache, verwirft dabei Jacobus keineswegs den Glauben, ja er behandelt ihn auch nicht ein Mal als Nebensache, sondern jene freie Liebe zur Erfüllung der göttlichen Gebote, jenes thätige Ausüben des göttlichen Gesetzes, entspringt auch nach seiner Überzeugung aus dem Glauben, wenngleich nicht aus dem Paulinischen, so doch aus dem an die Sendung und die Herrlichkeit Christi, so dafs ein Bauen hierauf und auf die Verheifsungen, die Gott durch Christus gegeben (Jac. 1, 12. 2, 5.), jene thätige Liebe zu Gott erst in den Herzen erzeugt. Darum sagt er ausdrücklich, dafs Gott die Armen der Welt auserwählet als reich im Glauben und Erben des Reichs, das er denen, die ihn lieben, verheifsen habe (Jac. 2, 5.). Hier zeigt die Verbindung des „reich im Glauben" und „Erben des Reichs", wie auch Jacobus vor Allem den Glauben als die Bedingung der Rettung ansah; denn die Gott Liebenden, denen das Reich verheifsen ist, sind nach dem Zusammenhange hier gerade die, welche reich im Glauben sind, und die eben defshalb hier auch als Erben des Reiches bezeichnet werden. Auch der Gegensatz gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben allein (Jac. 2, 14—26.) beweist, wie hoch Jacobus den Glauben stellte, wenn er der nach seiner Überzeugung allein wahre, nämlich der lebendige, sei. Dafs er aber ausdrücklich auch Sündenvergebung von dem Gebet des Glaubens abhängig macht, zeigen seine Worte: „Und das Gebet des Glaubens (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, so wird ihm vergeben werden" (ἀφεθήσεται αὐτῷ, Jac. 5, 15.). Wohl ist hier Glaube die feste Zuversicht auf Gottes Gnade und darum auch auf Erhörung des Gebets; allein das Bauen auf Gottes Gnade ist ja auch das Wesentliche in der Paulinischen Lehre vom Glauben an den Tod Christi. Wenn daher auch Jacobus nicht, wie Paulus, die Bedeutung des Todes Christi hervorhebt, ja ihn überhaupt nicht erwähnt, so ist nichts desto weniger auch bei ihm der Glaube an Christus und durch ihn an Gottes Liebe und Gnade die Quelle alles Heils. Denn er ermahnt: „In

vor bösen, lasterhaften Menschen durch die Hinweisung auf das kommende Gericht und ihre unausbleibliche Strafe zu warnen; allein nichts desto weniger wird auch hier aus gelegentlichen Äufserungen hinreichend klar, welch hocherhabenes, über jede menschliche Persönlichkeit weit hinausragendes Wesen auch Judas im Erlöser erkannte. Achten wir jetzt hierauf!

1) Die Natur und das Wesen Christi liegt auch beim Judas schon angedeutet in der bedeutungsvollen Bezeichnung seiner eigenen Person als eines Knechtes Jesu Christi (v. 1.), und wir haben hier nicht zu wiederholen, was wir schon oben (S. 704 f.) beim Jacobus darüber gesagt. Auch ihm ist Christus der um Alles wissende, die Seinen kennende und sie einst richtende κύριος (v. 4. 17. 21. 25.); auch er verbindet den einzigen Herrscher, Gott, und unsern Herrn Jesum Christum auf's Innigste mit einander (v. 4.) und bezeichnet Gott als den Vater (v. 1.). Indem er aber ganz wie Paulus (1 Tim. 1, 1. 2, 3. Tit. 1, 3. 2, 10. 3, 4.) Gott den Heiland (σωτήρ) nennt, setzt er hinzu: „durch Jesum Christum unsern Herrn" (v. 25.). Danach, das ist der nicht zu verkennende Sinn der Worte, rettet uns Gott durch den uns zum Herrn gegebenen und von uns fort und fort als Herrn anzusehenden und zu verehrenden Jesum Christum, und zwar von dem durch unsere Sünden verdienten und sonst nicht zu entgehenden Verderben, der ἀπώλεια. Gott hat ihn also dazu bestimmt und gesandt, und das ewige Leben ist nicht anders, als durch ihn, zu erlangen. Darum sagt er auch: „Harret der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben!" (v. 21.) Weist er auch mit dem Harren (προσδέχεσθαι) auf die Wiederkunft Christi hin, so hängt doch offenbar von dem Erbarmen (ἔλεος) Christi die Ertheilung der ζωὴ αἰώνιος, d. i. die Theilnahme an seinem ewigen Reiche, ab. Mithin steht ihm Christus als Weg zur Seligkeit und als einstiger Entscheider über dieselbe hoch über der ganzen Menschenwelt. Wohl ordnet er dabei Christum doch immer Gott unter; denn er unterscheidet ihn ganz bestimmt von Gott, als dem einzi-

gen Herrscher (*τὸν μόνον δεσπότην θεόν*, v. 4.) und dem einzigen weisen Gott (*μόνῳ σοφῷ θεῷ*, v. 25.); allein darin hat er nicht blofs sämmtliche Apostel, sondern den Herrn selbst für sich, und es kann diefs kein Beweis dafür sein, dafs er nur Menschliches oder eine blofs verklärte menschliche Person in ihm sah. Zwar giebt auch er nicht ausdrücklich an, ob Christus erst in Folge seiner Erhöhung zu Gott jene höhere, himmlische Macht erhalten, oder ob er schon vor seiner Erscheinung auf Erden bei Gott gewesen, da die Logosidee auch von ihm nicht berührt wird; allein seine Äufserung, dafs Gott durch ihn unser Heiland sei (v. 25.), sowie seine ganze Anschauung von dem Werke Christi lassen kaum daran zweifeln, dafs auch nach seiner Überzeugung Christus aus der unsichtbaren Welt herabgesandt und schon früher eines höheren, himmlischen Wesens theilhaftig gewesen sei.

2) Blicken wir nämlich auf das Werk Christi nach Judas, so ist aus seinen kurzen Äufserungen darüber klar, dafs durch Christus allen Christen ein gemeinschaftliches Heil (*κοινὴ σωτηρία*) zu Theil geworden (v. 3.); und da er von den Gottlosen sagt, dafs sie die Gnade unseres Gottes (*τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριν*) zur Ausschweifung mifsbrauchen (v. 4.), so geht daraus hervor, dafs in Christo nicht blofs die Gnade Gottes erschienen, sondern dafs sie auch in ihm und durch ihn zu finden sei; denn jene Gottlosen mifsbrauchen sie (*μετατιθέντες*, sc. *τὴν χάριν*), sie müssen sie also auch als Christen gefunden, d. i. Vergebung für ihre Sünden erhalten haben, mifsbrauchen aber die so empfangene Gnade, indem sie sich neuen Sünden und einem durchaus lasterhaften Leben (v. 12.) hingeben; ja selbst wenn in dem *μετατιθέναι* nur ein Verkehren oder Mifsdeuten der Lehre von der Gnade liegen sollte, so dafs jene Ruchlosen auch bei ihrem ruchlosen Leben immer noch Gnade in Christo zu finden meinten: so ist doch immer bei dem Ausdruck nothwendig vorausgesetzt, dafs in Christo und durch ihn die Gnade Gottes zu finden sei. Ebenso weist die Ermahnung: „Erhaltet euch in der Liebe Gottes!" (*ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε*,

v. 21.), entweder auf die Liebe zu Gott hin, welche durch Christus erst in das Herz kommt, indem wir durch ihn Gnade bei Gott finden, oder auf die Liebe Gottes zu uns, die er durch die Sendung Christi geoffenbart hat, und in der wir bleiben, wenn wir seine Gebote halten (vgl. Joh. 15, 9.). Darum auch zu Anfang des Briefes die bedeutungsvollen, ganz an den Paulinischen Segenswunsch erinnernden Worte: „Erbarmen euch und Friede und Liebe in Fülle!" (*ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη*, v. 2.). Indem nämlich Judas seinen Lesern hier Erbarmen (*ἔλεος*, dem Sinne nach soviel als *χάρις*) wünscht, erkennt auch er den Zustand der menschlichen Seele, d. i. ihre Sündhaftigkeit, die des Erbarmens oder der Gnade bedürftig ist, vollkommen an; der Zusatz Friede (*εἰρήνη*) zeigt aber, wie aus dem Erbarmen Gottes der wahre Friede, das wahre Heil entspringt; die Liebe (*ἀγάπη*) endlich wird auch von ihm als die nothwendige Frucht jenes Erbarmens hinzugefügt, so dafs wir hier die unverkennbare Spur davon finden, was auch nach seiner Überzeugung der Christ in und mit Christo von Gott empfangen hat. Darum sind auch ihm die zu diesem Heil in Christo Gekommenen Berufene (*κλητοί*, v. 1.), und zwar in Gott dem Vater Geheiligte (*ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοι*), d. i. durch ihre Verbindung mit Gott und durch ihr Leben in Gott von Sünden Gereinigte und für ein sündenreines Leben Bestimmte, die er darum auch Heilige (*ἅγιοι*, v. 3.) nennt. Die Voraussetzung, dafs sie gerade durch Christus das Erbarmen gefunden und, von Sünden befreit, nun Gott als Vater lieben und nach einem heiligen Leben trachten, erscheint hier so natürlich, ja nothwendig, dafs die Worte des Judas ohne sie gar nicht zu verstehen wären. Auch seine Aufforderung, im heiligen Geiste zu beten (*ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι*, v. 20.), zeigt, wie auch er durch den Glauben an Christus die Mittheilung des heiligen Geistes vermittelt sieht, so dafs wir nun durch diesen und mit ihm als Kinder Gottes zu Gott als Vater beten können; denn kurz vorher ermahnt er gerade dazu, sich durch den Glauben oder vielmehr auf denselben zu erbauen (*τῇ πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς*). Hat aber Judas nach

allen diesen Andeutungen eine den übrigen Aposteln durchaus analoge Vorstellung von dem Werke Christi, so ist es bei unbefangenem Urtheil rein unmöglich, zu läugnen, dafs er in Christo ein höheres, als blofs menschliches, Wesen erblickt haben müsse; denn einem blofsen Menschen kann Niemand die Wirkungen zuschreiben, die hier nach Allem auch Judas von Christo ausgegangen sieht.

3) Wenn daher auch nur zwei Mal die *πίστις* von Judas genannt ist (v. 3. u. 20.), und beide Male im objectiven Sinne für Heilslehre oder Evangelium: so zeigen doch die dabei gebrauchten Worte, was er gerade in dieser Heilslehre erblickte. Er ermahnt nämlich, zu kämpfen für den den Heiligen ein Mal mitgetheilten Glauben (*ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*, v. 3.). Mag man nun das *παραδιδόναι* auf die unmittelbare Mittheilung durch Gott beziehen, so dafs Gott den Glauben, d. i. das Evangelium, geoffenbart und den Christen mitgetheilt habe, oder mag man es auf die Mittheilung durch die Apostel deuten, von denen die Christen die Lehre des Evangeliums empfangen hatten: immer drückt das dabei stehende *ἅπαξ* eine Unwandelbarkeit und damit zugleich zuversichtliche Gewifsheit dieses Glaubens aus; er ist ein Mal übergeben oder mitgetheilt, und sowie er ein Mal gegeben, so bleibt er für immer; darum die Aufforderung zum Kampf für denselben; denn der Christ weifs nun, dafs er für etwas Unvergängliches, Unwandelbares kämpft, und gerade das giebt ihm die zum Kampfe nöthige Zuversicht und heilige Kraft. Sah aber Judas diese Unwandelbarkeit und ewige Dauer in der überlieferten Lehre, so konnte er sie nicht für menschlich halten; das ist die natürliche Folge; und ferner, weil er die unwandelbare Natur des Evangeliums erkannte, so ermahnt er dazu, sich auf dieser *πίστις*, als einem unwandelbaren Fundamente, zu erbauen; denn er sagt: „Ihr aber, Geliebte, erbauet euch auf eurem heiligsten Glauben!" (*ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς*, v. 20.). Wie sonst Christus das Fundament ist, auf dem die Christen sich zu einem Tempel Gottes erbauen (1 Cor. 3, 12. Col. 2, 7.,

vgl. Eph. 2, 20.), so ist hier der Glaube, d. i. die Lehre von Christo, als solches bezeichnet. Das aber könnte nicht sein, wenn nicht Judas in dieser Lehre etwas Ewiges erblickt hätte; der Superlativ ἁγιωτάτῃ aber würde ebenfalls nicht von ihm gewählt sein, wenn er nicht in der Lehre von Christo neben dem Ewigen zugleich das Höchste und Heiligste gefunden hätte. So führen denn also auch diese Äufserungen des Judas über die πίστις darauf zurück, dafs er in Christo nothwendig mehr, als einen Menschen, dafs er, gleich den übrigen Aposteln, ihn von Gott auf die Erde zur Rettung Aller herabgesandt sah, und zwar für ewige Zeiten.

4) Blicken wir nun aber zuletzt auf die jüdisch-messianischen Vorstellungen des Judas, so zeigt sich hier, wie wir schon oben bemerkt, die jüdische Färbung seiner Überzeugung in besonders auffallender Weise. Während er nämlich aus dem A. T. keine einzige Stelle wörtlich citirt, sondern nur auf die Vertilgung der Ungläubigen in der Wüste (v. 5., vgl. 4 Mos. 14.), auf die Beispiele Kain's (v. 11., vgl. 1 Mos. 4, 7.), Bileam's (v. 11., vgl. 4 Mos. 31, 16. 22, 22—23.) und der Rotte Korah's (v. 11.) hinweist, finden sich fast gleichlautend Worte aus dem apokryphischen Buche Henoch angeführt (v. 14., vgl. Henoch c. II. Übersetzung v. Hoffmann I. S. 90.), wonach Gott selbst mit seinen heiligen Myriaden von Engeln erscheinen werde, um Gericht zu halten über die Gottlosen und Sünder. Auch der im Buche Henoch (cap. X., bei Hoffmann I. S. 99.) weiter ausgeführte Mythus, dafs die Engelfürsten ihre Herrschaft, d. i. ihre Ämter, nicht bewahrt, sondern ihre Behausung, den Himmel, verlassen hätten, um den Töchtern der Erde nachzugehen (vgl. 1 Mos. 6, 2.), wird hier (v. 6.) benutzt, um mit dem Beispiel der an jenen Engeln vollzogenen Strafe das dem Lasterhaften bevorstehende Schicksal anzudeuten. Dazu endlich kommt selbst die Anführung einer jüdischen Fabel von einem Streit und Wortwechsel des Schutzengels der Juden, Michael's, mit dem Satan über die Leiche des Moses, deren Begräbnifs Gott dem Michael überlassen hatte, dem sich aber der Teufel widersetzte, indem er gegen Moses wegen des Mordes jenes Ägyptiers Anklage erhob und ihn des

ehrenvollen Begräbnisses für unwürdig erklärte. Judas nun setzt diese ganze Fabel, die in einem damals viel gelesenen apokryphischen Buche, der *ἀνάβασις τοῦ Μωϋσέως* (vgl. Orig. *περὶ ἀρχ.* III, 2.), stand, bei seinen Lesern als bekannt voraus und führt nach kurzer Bezeichnung des Vorgangs nur die Worte des Michael gegen den Satan: „Der Herr strafe dich!" an. Geht nun schon hieraus die durchaus judaisirende Glaubensansicht des Judas hervor, so ist diefs nicht minder der Fall in seiner Überzeugung von der Wiederkunft Christi und dem Schicksal der Bösen, auch der bösen Geister, bis dahin.

Er sieht nämlich zunächst in dem Auftreten jener Lasterhaften, gegen die er schreibt, die Weissagung der Apostel erfüllt, dafs in **der letzten Zeit** (*ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ*) Spötter sein werden, welche nach ihren Lüsten der Gottlosigkeiten wandeln (v. 17—18.); daher sieht er das Gericht des grofsen Tages (*κρίσις μεγάλης ἡμέρας*, v. 6.) nicht mehr fern und ermahnt seine Leser, **zu harren** (*προσδεχόμενοι*) der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben (v. 21.); denn sie sind für Jesum Christum **aufbewahrte** Berufene (*Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοι κλητοί*, v. 1.); Gott aber allein vermag sie vor dem Falle zu bewahren und vor das Angesicht seiner Herrlichkeit unsträflich in Frohlocken zu stellen (v. 24.), was nach dem Vorigen nur auf das Gericht bei der Ankunft Christi gehen kann. Bis dahin aber hat der Herr auch jene oben bezeichneten bösen Engel zum Gericht des grofsen Tages mit ewigen Banden unter der Finsternifs bewahret (*δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν*, v. 6.). Dafs aber Judas mit dieser Finsternifs nach jüdischer Ansicht den Tartarus meint, d. i. die Abtheilung im Hades oder Scheol, wo die Bösen bis zur messianischen Zeit und zum Gericht verschlossen gehalten wurden, ist nach der Äufserung des Petrus, der jenen Ort *φυλακή*, Gefängnifs, nennt (1 Petr. 3, 19.), und nach der Bezeichnung des Hineinwerfens in dieses Gefängnifs durch *ταρταροῦν*, in den Tartarus stürzen (2 Petr. 2, 4.), gar nicht zweifelhaft. Hier stehen nach Judas auch Sodom und

Gomorrah und die umliegenden Städte für ihre Unzucht und unnatürliche Wollust eines ewigen Feuers Strafe aus (*πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι*, v. 7.). Die Lasterhaften aber kommen ebenfalls alle einst hierher; denn es heifst: „Sie sind umgekommen durch den Aufruhr Korah's" (*τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο*, v. 11.), d. i. wie die Rotte Korah's einst durch ihre Widersetzlichkeit ihren Untergang fand und lebendig in die Unterwelt hinabfuhr (4 Mos. 16, 30. 33.), so einst auch jene Ruchlosen; denn das Präteritum *ἀπώλοντο*, sie sind umgekommen, ist durch die Fassung des Gedankens, wonach Judas ihren Untergang als ganz gewifs und darum prophetisch als schon geschehen darstellt, zu erklären. Dieser Ort aber ist nach ihm auch für alle Ewigkeit, also auch nach dem Gericht bei Christi Wiederkunft, der Ort ihrer Strafe; denn Judas sagt von ihnen: „Welchen der Finsternifs Dunkel in Ewigkeit aufbehalten ist" (*οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς τὸν αἰῶνα τετήρηται*, v. 13.). Gerade so aber ist nicht blofs oben (v. 6.), sondern überhaupt der Tartarus bei den Juden, sowohl Pharisäern, als Essäern, bezeichnet (vgl. *τὴν τῶν φαύλων* (sc. *ψυχὴν*) *ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι*, *Ioseph. bell. Iud.* 2, 8, 14., und *ταῖς δὲ φαύλαις* (sc. *ψυχαῖς*) *ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχόν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων*, *Ios. Arch.* 18, 1, 5.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 21. u. 26.). Was nun aber an christlicher, vom Erlöser selbst gelehrter Wahrheit in dieser durchaus jüdischen Vorstellung von dem Aufenthalt und der Strafe der Bösen im Hades, sowie in der Erwartung einer bald erfolgenden Parusie des Herrn liegt, ist bereits oben öfter bezeichnet und bedarf daher hier keiner Wiederholung.

Das Resultat unserer Untersuchung über die Lehre des Judas ist daher: 1) Gott ist unser Heiland durch Jesum Christum unsern Herrn, den er gesandt hat, durch den wir Gnade finden, und von dessen Erbarmen das ewige Leben abhängt. 2) Rettung findet durch ihn aber nur, wer in der Liebe Gottes sich erhält; denn die Bösen trifft am Tage des Gerichts ein schrecklicher Untergang. 3) Diese

Lehre (πίστις) ist von unvergänglicher Dauer und heiligster Natur. 4) Das Gericht des grofsen Tages, wo Christus Menschen und Geister richten wird, ist nicht mehr fern; die Christen harren darauf und erhalten durch Christi Gnade das ewige Leben. —

Die Grundanschauung des Judas von der Person und dem Werke Christi steht also hiernach mit der Lehre der übrigen Apostel in vollkommenem Einklang. Dafs er jedoch am meisten dem Petrus und Jacobus sich anschliefst, ja mit dem letztern in der Auffassung des Werkes Christi am nächsten verwandt ist, möchte nach dem Obigen nicht leicht Jemandem entgehen; ja diese Seelenverwandtschaft giebt jener Selbstbezeichnung: Bruder des Jacobus, auch noch einen tieferen, bedeutungsvolleren Sinn.

Die Lehre der übrigen neutestamentlichen Verfasser von der Person Christi.

§. 82.

I. Die Lehre der drei ersten Evangelisten.

Haben wir im Vorigen die Lehre der unmittelbaren Jünger Christi von der Person ihres Herrn und Meisters kennen gelernt, so wenden wir uns jetzt insofern zu einer secundären Erkenntnifsquelle, als die Glaubensüberzeugung der Verfasser unserer drei ersten Evangelien nicht aus unmittelbarer Anschauung des Herrn geflossen, sondern erst mittelbar durch das Wirken und Lehren der Apostel in ihnen entstanden ist. Beim Marcus und Lucas, als den Schülern des Petrus und Paulus, bedarf diefs keines weiteren Beweises, zumal Lucas selbst erklärt, dafs er erst von den Augenzeugen und Dienern des Wortes die Begebenheiten, die er erzähle, überliefert erhalten habe (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, Luc. 1, 2.); beim Matthäus dagegen ist durch die Wissenschaft bei allen Unbefangenen bereits festgestellt, dafs sein Evangelium, so wie es vorliegt, nicht un-

mittelbar von ihm selbst geschrieben, sondern erst in einer freieren Übersetzung oder Überarbeitung uns erhalten oder mit Benutzung der vom Matthäus selbst geschriebenen *λόγια τοῦ κυρίου* (vgl. Euseb. III, 39.) verfafst ist *). Theilen uns aber alle drei Verfasser im Ganzen

*) S. Meyer's Einleitung zum Matthäus, S. 4—19., wonach das uns erhaltene Evangelium des Matthäus zwar nicht eine freie Bearbeitung, aber doch eine mit einzelnen Zusätzen und Erweiterungen versehene Übersetzung des hebräisch geschriebenen Originals ist. Nach Sieffert (Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Königsberg 1832) ist es eine griechische Bearbeitung des hebräischen Originals. Dieser Ansicht schliefsen sich unter Andern auch Klener (*Recentior. de authent. ev. Matth. quaestion. Gotting.* 1832) und Schott (Über die Authenticität des kanonischen Evangeliums Matthäi. Leipzig 1837) an. Die Hauptzeugnisse aber dafür, dafs Matthäus wirklich ein hebräisches Evangelium geschrieben, sind folgende. Das Zeugnifs des Papias bei Euseb., das an die apostolische Zeit selbst hinanreicht, lautet also: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο* (*var. lect.: ἦν δυνατὸς*) *ἕκαστος.* Überdiefs giebt Papias diefs als eine vom Presbyter Johannes selbst erhaltene Notiz an (s. Sieffert, S. 14 ff.). Irenäus (*Haer.* 3,1.) sagt: *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Vom Pantänus erzählt Eusebius (V, 10.), dafs derselbe bei den Indern den hebräischen Matthäus vorgefunden, und dafs Bartholomäus ihn hingebracht habe. Origenes bei Euseb. (VI, 25.) sagt: *ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον.* Eusebius selbst sagt (III, 24.): *Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.* Epiphanius (*Haeres.* 30, 3.) sagt: *Ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Hieronymus endlich erklärt (*Praef. in Matth.*): *Matthaeus in Iudaea evangelium He-*

den Evangelienvortrag, wie er sich in der urchristlichen Kirche durch die Wirksamkeit der Evangelisten gebildet und festgestellt hatte, und wie er auf der Mittheilung der unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Herrn beruhete, treu und gewissenhaft mit (vgl. Luc. 1, 2—3.), so ist ihre daraus fliefsende und darauf sich stützende Glaubensüberzeugung von der Person Christi doch immer wohl zu unterscheiden von der der unmittelbaren Jünger des Herrn. Stimmt sie auch mit dieser in allen wesentlichen Punkten überein, so ist doch ihre Verschiedenheit davon im Einzelnen nicht zu übersehen und erfordert eine nähere und genauere Untersuchung. Alle drei nämlich theilen augenscheinlich dieselbe Grundansicht von der Person Christi; denn sie berichten ganz in derselben Weise und oft mit denselben Worten die einzelnen Ereignisse und Aussprüche des Herrn, schildern in völliger Übereinstimmung mit einander das ganze Wirken, Wesen und Benehmen Christi, haben von dem Zweck seines Auftretens und der Natur seines Werkes ganz dieselbe Vorstellung, ja harmoniren selbst in der ganzen Anordnung und Aufeinanderfolge der Begebenheiten im Grofsen und Ganzen so auffallend mit einander, dafs man wiederholt auf die Vermuthung zurückgekommen ist, der eine Evangelist habe den andern nur abgeschrieben. So wenig sich nun aber auch diese Behauptung erweisen und rechtfertigen läfst, so ist doch so viel klar, dafs die Darstellung Christi in den drei ersten Evangelien, der Johanneischen gegenüber, eine besondere, in und mit sich vollkommen harmonirende ist, so dafs dabei die kleineren Abweichungen und Verschiedenheiten der drei ersten Evangelisten unter sich

braeo sermone edidit ob eorum vel maxime causam, qui in Iesum crediderant ex Iudaeis. Dazu kommt, dafs er (*de vir. ill.* c. 3.) den hebräischen Urtext bei den Nazaräern in Beröa gefunden und abgeschrieben zu haben versichert.

Dafs nun aber in unserem griechischen Matthäus Stellen vorkommen, in denen der freiere Übersetzer oder Bearbeiter sich als nicht unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen zu erkennen giebt, ist gar nicht zu läugnen, und es sind mehrere solcher Stellen von mir einzeln aufgeführt in meiner Einleitung, S. 304. Anmerk. 3.

gar nicht in Betracht kommen, sondern ihre Anschauung von der Person Christi als eine und dieselbe, von der Johanneischen differirende, dieser gegenüber oder vielmehr zur Seite tritt. Erkannt aber wird ihre Ansicht von der Natur und dem Wesen Christi nicht etwa bloſs oder vorzugsweise aus den von Christo berichteten Worten und Reden; denn hierin sahen sie sich an die geschichtliche Wahrheit selbst gebunden, und wenn auch die Auswahl dessen, was sie aus Christi Munde berichten, ihr Werk ist und ihre Ansicht von ihm mittelbar documentirt, so tritt diese letztere doch noch viel deutlicher in ihren eigenen Äuſserungen über ihn, in der Art, wie sie von ihm sprechen, und wie sie die Reden und Thaten Christi ansehen und mittheilen, zu Tage. Gerade hierin zeigt sich nun aber auch der Hauptunterschied von der Johanneischen Auffassung und Darstellung Christi. Die Logosidee, durch welche Johannes die höhere Natur und das Wesen Christi klar zu machen sucht, liegt den Synoptikern fern; darum halten sie sich mehr an die irdische Wirksamkeit Christi und schildern diese in ihrer Herrlichkeit und hocherhabenen Bedeutung. Aus dieser Schilderung selbst aber geht für jeden Unbefangenen klar hervor, daſs sie in Christo selbst nicht etwa bloſs einen Propheten mit der Gabe, Wunder zu thun, erblickten; sondern aus Allem, was sie von ihm erzählen, und wie sie es erzählen, sowie aus den Worten, die sie von Christo anführen, ergiebt sich unwiderleglich, daſs auch sie in Christo eine Erkenntniſs, eine Weisheit, eine Macht erkannten, die weit über das Maſs menschlicher Einsicht und Kraft hinausging, und daſs sonach auch sie sein Wesen und seine Natur als von der menschlichen überhaupt wesentlich verschieden dachten. Daſs dieſs Letztere aber richtig ist, beweist klar die Zeugungsgeschichte, wie sie Matthäus und Lucas berichten, und wonach die Entstehung Christi im Leibe der Maria als von der aller Menschen wesentlich verschieden und als unmittelbar von dem Wesen Gottes selbst, d. i. seinem Geiste, ausgehend dargestellt wird.

1) A. Wir haben bei diesem Punkte nothwendig länger zu verweilen, da gerade die Erzählung von der Geburt Christi

den ersten Evangelisten eigenthümlich und am meisten den Angriffen der Kritik ausgesetzt ist. Es ist aber die Lehre des Matthäus und Lucas über die Entstehung Christi folgende.

Der Engel Gabriel (Luc. 1, 26., vgl. v. 19. und Daniel 8, 16. 9, 21.) verkündet zunächst der mit dem Joseph verlobten Jungfrau Maria (Luc. 1, 27.), dafs sie schwanger werden und den erwarteten messianischen König, dessen Königthum kein Ende haben solle, gebären werde (Luc. 1, 31—33.). Auf die Frage der Maria, wie solches sein könne, da sie von keinem Manne wisse, d. i. mit einem solchen in vertrauterem, geschlechtlichem Umgange nicht gestanden habe (v. 34.), antwortet ihr der Engel: „Der heilige Geist wird über dich kommen (*πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ*) und die Kraft des Höchsten dich überschatten" (*καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*, v. 35.). Hier wird das *πνεῦμα ἅγιον* klar durch die *δύναμις ὑψίστου* im zweiten Versgliede näher bezeichnet, und von dieser Kraft des Höchsten, d. i. des Allmächtigen, wird die physische, nicht geistige, Wirkung verheifsen, dafs Maria in ihrem Leibe eine Empfängnifs haben, also ohne Zuthun eines menschlichen Wesens schwanger werden solle. Die beiden Zeitwörter aber, *ἐπέρχεσθαι* und *ἐπισκιάζειν*, drücken euphemistisch den Beischlaf selbst aus, wie denn das erstere 1 Mos. 19, 31., das letztere bei den Griechen öfter dafür vorkommt. Diese metaphorische Bedeutung des letztern aber hat offenbar darin ihren Grund, dafs man in der überschattenden Wolke ein Symbol der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes selbst sah (vgl. 2 Mos. 40, 34. 1 Kön. 8, 10.). Dafs hiernach aber gerade die Allmacht Gottes selbst es ist, von der die Entstehung des Leibes Christi im Schoofs der Maria kommen soll, wird noch durch die bestimmte Äufserung des Engels: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich" (*οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα*, v. 37.), und durch die Worte der Maria: „Grofses hat er mir gethan, der Allmächtige" (*ἐποίησέ μοι μεγαλεῖα ὁ δυνατός*, v. 49.), bestätigt. Mithin ist es hiernach, und das ist von Wichtigkeit, nicht das geistige Wesen Christi, das erst im Schoofse der Maria durch Gottes Allmacht geschaffen werden soll,

sondern einzig und allein seine menschliche Persönlichkeit, und es widerspricht also die apostolische Lehre von der Präexistenz Christi, die ja zugleich Lehre des Erlösers selbst ist (s. oben), keineswegs der hier gegebenen Darstellung von der leiblichen, d. i. menschlichen, Entstehung Christi. Eben weil aber hier auch diese letztere als unmittelbar von Gottes Allmacht bewirkt oder hervorgerufen bezeichnet wird, d. i. weil Gott selbst auch die Stelle eines menschlichen Vaters bei Christo vertritt, wird Letzterer selbst hier als heilig, als Sohn Gottes, Sohn des Höchsten bezeichnet; denn der Engel spricht: „Darum (d. i. weil seine Empfängnifs also von der Kraft des Höchsten selbst bewirkt wird) wird auch das, was geboren wird, als heilig, Sohn Gottes genannt werden" (*διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*, v. 35., vgl. v. 32.). Mit dieser Anschauung und Darstellung des Lucas harmonirt nun vollkommen, was Matthäus von der Zeugung Christi im Schoofse der Maria anführt; denn er sagt von der letztern: „Sie fand sich schwanger vom heiligen Geiste" (*εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*, Matth. 1, 18.). Auch hier ist das *πνεῦμα ἅγιον* als ein physisches Leben erzeugendes Princip, als die *δύναμις ὑψίστου* gedacht, von welcher die Entstehung des Embryo im Schoofse der Maria ursächlich (*ἐκ*) ausgegangen ist, so dafs dadurch die menschliche Erzeugung (*ἐκ θελήματος σαρκός*, *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, vgl. Joh. 1, 13.) völlig ausgeschlossen ist. Daher spricht der Engel auch im Traume beruhigend zu Joseph: „Scheue dich nicht, Maria als dein Weib zu dir zu nehmen; denn das in ihr Erzeugte ist vom heiligen Geiste" (*τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου*, Matth. 1, 20.), d. h. rührt vom heiligen Geiste als Urheber her, wodurch also jeder Verdacht von seiner Seite entfernt ist (s. Meyer, Commentar zu Matth. S. 55. u. 60.).

Gegen diese Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Jesu hat man nun geltend zu machen gesucht, dafs die beiden ersten Capitel des Lucas, mit Ausnahme von c. 1, 1—4., sowie die beiden ersten des Matthäus, unächt und erst in späterer Zeit hinzugefügt wären; allein diese Be-

hauptung ist vollkommen unhaltbar, da es kritisch feststeht, dafs jene Capitel von Anfang an integrirende Theile unserer Evangelien gewesen sind, und dafs also auch die in ihnen niedergelegte Vorstellung von der Entstehung und Geburt Christi aus dem apostolischen Zeitalter selbst herrührt (s. Meyer zu Matth. S. 61.). Indessen hat man neuerlich folgende, in ihrer Gesammtheit allerdings bedeutungsvolle Gegengründe gegen die historische Wahrheit der in jenen Capiteln enthaltenen Geschichte von der Zeugung und Geburt Christi aufgestellt. Man sagt nämlich: 1) Was Lucas und Matthäus von der Verkündigung des Engels und der übernatürlichen Zeugung Christi berichten, erzählen sie weder als Augenzeugen, noch ist es irgend erweislich, dafs sie es von der Maria und dem Joseph, die allein darum wissen konnten, unmittelbar erfahren hatten*). 2) Kein einziger

*) Lutz unterscheidet daher in den evangelischen Berichten den Hauptstoff, der zwischen den beiden Terminen, der Taufe Johannis und der Auferstehung Jesu, liege, und an den sich das zweite und vierte Evangelium wirklich hielten, und das, was vor und nach diesen beiden Terminen liege, nämlich die sogenannten *evangelia infantiae* und die Erzählung von der Himmelfahrt. Hiervon sagt er: „Diese letzteren Nebenbestandtheile haben einen bedeutend tieferen Grad von historischer Glaubwürdigkeit; sie stehen nicht in dem fest gewordenen Körper evangelischer Überlieferung, sind unter sich völlig divergirend, ja berühren sich gar nicht; dann enthalten sie Solches, was aller directen Beglaubigung ermangelt von Seite Jesu selbst und der apostolischen Briefe, auch da, wo diese ganz in jenes Gebiet hineinkommen. So redet Jesus von seiner Herkunft auf eine Weise, die es nothwendig müfste mit sich gebracht haben, dafs er auf das in jenen Kindheitsevangelien Erzählte Rücksicht nähme, wenn sie historisch wären; da er es aber nicht thut, so ist es für uns ein positives Zeugnifs gegen jene Erzählungen; ebenso die Äufserungen Pauli, z. B. Röm. cap. 1." Indessen setzt er hinzu: „Inzwischen haben diese historisch tiefer stehenden Stücke eine eigene Zeugnifskraft und Bedeutung in anderer Weise: sie sind Wirkungen der in der jungen Christenheit über die Person Jesu erzeugten Ideen; sie sind Reflexe dessen, was der Glaube an Christus in der ersten Christenheit an Ideen und an Ausbildung einzelner, in der Sage gegebener, Thatsachen gewirkt hat"

Apostel erwähnt davon eine Sylbe. Johannes, der die Mutter Jesu zu sich genommen (Joh. 19, 26—27.) und also am ersten darum hätte wissen können, erzählt davon trotz dem, dafs es zu seinem Zwecke ganz besonders gepafst hätte, nicht das Geringste. Er erkennt in Christus den λόγος, der von Gott ausgegangen, und nennt daher Christum τὸν μονογενῆ; allein nirgends wird Christus κατὰ σάρκα ein Erzeugnifs Gottes genannt. Paulus aber, der ebenfalls Christum im metaphysischen Sinne Sohn Gottes nennt, erkennt ihn nur κατὰ πνεῦμα als Sohn Gottes an, d. i. seinem geistigen Wesen nach (Röm. 1, 3.); κατὰ σάρκα aber nennt er ihn ἐκ σπέρματος Δαβίδ, so dafs dadurch die menschliche Erzeugung Christi von Gott, gleichsam durch das σπέρμα θεοῦ, im Schoofse der Maria ausgeschlossen erscheint. Da er überdiefs gerade die Erhabenheit Christi über die ganze sündige Menschheit hervorhebt, die Sünde aber gerade ihren Sitz in der σάρξ haben sieht, so hätte er um so mehr Veranlassung gehabt, gerade auch die göttliche Zeugung der Leiblichkeit Christi zu erwähnen; statt dessen aber prädicirt er die wahre Menschheit Christi ohne göttliche Zeugung (Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 21.) und schreibt ihm nur wegen seiner Sündlosigkeit das ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας zu (Röm. 8, 3.). Petrus endlich erkennt ebenfalls die Zeugung Christi ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος τοῦ Δαβίδ an (Act. 2, 30.) und hat von einer übernatürlichen Zeugung Christi keine Spur in seinen Reden und Briefen. 3) Die Geschlechtsregister beim Matthäus und Lucas (Matth. 1, 1—16. Luc. 3, 23—38.) zeigen die Abkunft des Joseph, nicht der Maria, vom David, so dafs Jesus durch Joseph, nicht durch Maria, vom David abstammte (vgl. auch Luc. 1, 27. (S. 285.). Hiernach erkennt er also doch in der Sage gegebene Thatsachen an, und eben das ist das Wesentliche, was keine Kritik hinwegzuschaffen vermag. Haben wir nämlich Thatsächliches, wenn auch nur in der Sage, vor uns, so wird es immer ein vergebliches Bemühen bleiben, auszumitteln, was blofs der Sage und was der wirklichen Thatsache angehört. Namentlich ist es mehr, als gewagt, die Himmelfahrt Christi, von der zur Zeit des Marcus und Lucas Augenzeugen wirklich noch lebten, in das Gebiet der Sage zu verweisen.

2, 4.). Es konnten daher diese Geschlechtsregister nur entstehen, indem man den Joseph für den wirklichen Vater Christi ansah und durch ihn die Davidische Abkunft Christi nachzuweisen suchte. Matthäus und Lucas aber nahmen jene Register auf, da in ihnen entweder schon hinzugesetzt war, dafs Joseph nur für den Vater Christi gehalten wurde, oder sie selbst diesen Zusatz machten (vgl. Luc. 3, 23 Matth. 1, 16.), so dafs ihre Vorstellung von der übernatürlichen Zeugung Christi sich damit vereinigen liefs, und seine Davidische Abkunft nur insoweit von ihnen nachgewiesen wurde, als sie nach ihrer Ansicht überhaupt möglich war, nämlich durch den Pflegevater Christi. Denn dafs Maria vom David abstammte, ist nirgends im N. T. gesagt und läfst sich durch nichts erweisen (s. Meyer zum Matth. S. 53.). 4) Die Zeitgenossen Jesu hielten ihn ohne Widerspruch von Seiten des Herrn selbst und der Apostel für den Sohn Joseph's (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 1, 46. 6, 42.). 5) Weder zu Nazareth, noch von Seiten der Feinde Jesu regt sich auch nur der leiseste Hauch des Verdachtes einer unehelichen Herkunft Christi. Der Vorwurf einer unehelichen Geburt erhebt sich erst später bei den Juden, und zwar in falscher und gehässiger Folgerung aus den Berichten des Matthäus und Lucas (s. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I. S. 105 ff. Meyer, S. 57.). 6) Das Benehmen der Brüder und der Mutter Jesu, die ihn für wahnsinnig halten (ὅτι ἐξέστη) und festnehmen wollen (κρατῆσαι) (Marc. 3, 21. 31.), pafst zu der Erzählung von dem, was der Maria vor seiner Geburt begegnet sein, und wonach sie Aufschlufs über seine Bestimmung erhalten haben soll, nicht im mindesten (vgl. auch Joh. 7, 3.). 7) Die Engelerscheinungen und die Worte der Engel sind durchaus in jüdischer Vorstellungsweise gehalten; ja der Engel, der zur Maria redet, spricht so sehr nach den jüdischen Zeitbegriffen von einem weltlichen Messias, der auf dem Throne David's sitzen werde, dafs seine Verkündigung gar nicht eingetroffen ist, sowie auch Jesus selbst solchen Vorstellungen geradezu widersprochen hat (Luc. 17, 20. Joh. 18, 36.).

Alle diese Gründe wissenschaftlich und völlig überzeu-

gend zu widerlegen, möchte nicht leicht Jemandem gelingen; denn wenn sie auch der Glaube leicht überfliegt und sich durch sie nicht irre machen läſst in seiner einfachen, kindlichen Annahme des Gegebenen, so frägt es sich doch immer, was sich vor gründlichem und unbefangenem Urtheil in der That rechtfertigen lasse. Mag nun aber auch wirklich die historische Richtigkeit des Einzelnen sich nicht über jeden Zweifel erheben lassen, die innere Wahrheit der jener Erzählung von der Zeugung Christi durch den Geist Gottes zum Grunde liegenden Thatsache ergiebt sich am überzeugendsten aus folgender Betrachtung. War Christus wirklich das, wofür er sich selbst erklärt, und wofür seine unmittelbaren Jünger ihn halten, nämlich Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, so daſs sein geistiges Wesen von dem aller Menschen wesentlich verschieden und vor der Schöpfung der ganzen Welt aus Gottes eigenem Wesen unmittelbar hervorgegangen war: so konnte auch sein Eintreten in die Menschenwelt, d. i. seine Erzeugung und Geburt als Mensch, mit dem aller übrigen Menschen nicht identisch sein, sondern eine besondere Wirksamkeit der göttlichen Allmacht wird dabei nothwendig vorausgesetzt. Denn wäre er, wie jeder andere Mensch, erst im Schoofse seiner Mutter entstanden, so wäre dadurch sowohl seine Präexistenz, als die Göttlichkeit seiner geistigen Natur ausgeschlossen. Mag man daher auch über die historische Richtigkeit der uns mitgetheilten Zeugungsgeschichte noch so verschieden denken, ja den Joseph selbst für den leiblichen Vater Christi halten: erkennt man die göttliche Hoheit des geistigen Wesens Christi an, so wird man nothwendig immer von Neuem auf eine ganz besondere Wirksamkeit der göttlichen Allmacht bei der Empfängniſs Christi, wie dieselbe bei keinem andern Menschen stattgefunden, zurückgeführt. Gerade dieſs aber ist auch das Wesentliche bei jener einfachen und durchaus populären Erzählung von der Entstehung der Leiblichkeit oder vielmehr Menschlichkeit Christi im Schoofse der Maria, und wir haben oben aus den dabei gebrauchten Worten selbst nachgewiesen, wie bei der Entstehung Christi als Mensch, im Schoofse seiner Mutter, Alles

auf die Kraft Gottes, d. i. seine Allmacht, recurrirt. Diese Vorstellung aber widerspricht der Lehre Christi und der Apostel, dafs Christus vor seiner Menschwerdung seinem geistigen Wesen nach bei Gott existirt habe, so wenig, dafs diese Lehre selbst ohne die Annahme einer ganz besondern Wirksamkeit Gottes bei der Zeugung Christi gar nicht zu begreifen und zu fassen wäre. Denn wenn Johannes von dem Logos sagt: *ὅτι σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14.), und Paulus von Christo: *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι* (Col. 1, 18., vgl. 2, 9.): so ist die Wirklichkeit, ja die Möglichkeit dieser Thatsache nur unter Voraussetzung der allmächtig wirkenden Kraft Gottes bei der Empfängnifs oder Menschwerdung Christi denkbar, und es müssen sonach Beide, Johannes wie Paulus, sich diese Menschwerdung einzig und allein durch die *δύναμις ὑψίστου*, gerade wie Lucas berichtet, gedacht und erklärt haben. Schon dafs Lucas ein Schüler des Paulus war, läfst darauf schliefsen, dafs seine Erzählung von der Wirksamkeit des *πνεῦμα ἅγιον* und der *δύναμις ὑψίστου* bei der Empfängnifs Christi mit der Ansicht und Überzeugung des Paulus in vollkommenem Einklange stand. Während daher Johannes und Paulus die göttliche Natur Christi mehr dem denkenden und sinnenden Geiste fafsbar und vorstellbar zu machen suchen und dabei die Logosidee benutzen, welche den Gebildeten unter den Juden nicht unbekannt war, zeigen Matthäus und Lucas auf einfachere und populärere Weise, wie Christus als *υἱὸς θεοῦ*, *υἱὸς ὑψίστου* zu denken, und seine Erscheinung auf Erden zu erklären sei. Daher findet sich ihre Darstellung auch gerade in dem populären Evangelienvortrag, wie er in den Gemeinden gehalten und von ihnen aufgenommen worden ist. Es ist und bleibt mithin die einfache Erzählung des Matthäus und Lucas ein unumstöfsliches Zeugnifs, wie nicht blofs sie selbst, sondern die ersten Christen überhaupt von Anfang an die göttliche Abkunft Christi neben seiner menschlichen Natur anerkannten und glaubten. — Diesem Glauben vollkommen gemäfs ist nun auch die ganze Darstellung von der Natur und dem Wesen Christi in den drei ersten Evangelien.

a) Seine menschliche Natur wird schon durch Bezeichnungen, die sich auf seine Beschaffenheit vor der Geburt beziehen, hinreichend angedeutet; denn die Ausdrücke: schwanger werden (συλλαμβάνεσθαι ἐν γαστρί, Luc. 1, 31.) und schwanger sein (εἶναι ἔγκυον, Luc. 2, 5.), im Mutterleibe empfangen sein (συλληφθῆναι ἐν τῇ κοιλίᾳ, Luc. 2, 21.), von Christus gesagt, die Frucht deines Leibes (ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου, Luc. 1, 42.), zur Maria gesprochen, gebären und geboren werden (τεκεῖν und γεννηθῆναι, Luc. 2, 6. 7. Matth. 1, 16.), von Maria und Christus gesagt, der Erstgeborene (πρωτότοκος, Luc. 2, 7.), von Christi leiblicher Geburt gemeint, zeigen klar, dafs die Evangelisten die menschliche Entstehung Christi durchaus festhielten. Die rein menschliche Entwickelung des Kindes aber bezeichnet Lucas durch die Worte: „Das Kind aber wuchs, erstarkte an Geist (τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι) und war voll Weisheit, und Gottes Gnade war auf ihm" (Luc. 2, 40.). Die hier zuerst genannten Worte werden gerade ebenso von der Entwickelung Johannis des Täufers, also eines wirklichen Menschen, gebraucht (Luc. 1, 80.). Die weiter gehende Entwickelung des Geistes Christi aber wird bei seinem Zurückbleiben im Tempel als zwölfjähriger Knabe erwähnt, wo er zuhört und frägt, und seine Einsicht und seine Antworten (σύνεσις καὶ ἀποκρίσεις, Luc. 2, 47.) Staunen erregen. Endlich aber wird noch besonders gesagt, dafs er seinen Eltern unterthan war (ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς, v. 51.) und zunahm an Weisheit und Alter und Huld bei Gott und den Menschen (Luc. 2, 52.). Nach seinem öffentlichen Auftreten nun schreiben ihm die Evangelisten in folgenden Ausdrücken eine vollkommen menschliche Leiblichkeit zu. Sie sagen von ihm, dafs er fastete (Matth. 4, 2.), dafs ihn hungerte (Matth. 4, 2. 21, 18. Marc. 11, 12. Luc. 4, 2.), dafs er schlief (Matth. 8, 24. Marc. 4, 38. Luc. 8, 23.), dafs er leibliche Brüder und Schwestern hatte und für den Sohn eines Zimmermanns galt (Matth. 13, 55—56.), sowie dafs sein Schweifs (ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ) gleich zur Erde fallenden Blutstropfen war (Luc. 22, 44.),

und er am Kreuze **seinen Geist aufgab** (ἀφῆκε τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50.) und **verschied** (ἐξέπνευσε, Marc. 15, 37. 39. Luc. 23, 46.). Nach seinem Tode aber wird sein **Leichnam** wiederholt als σῶμα τοῦ Ἰησοῦ erwähnt (Matth. 27, 58. 59. Marc. 15, 43. 45. Luc. 23, 52. 55. 24, 3. 23.). In dem menschlichen Leibe Christi erkennen aber die Evangelisten auch einen menschlichen Geist an; denn sie erwähnen nicht blofs seines πνεῦμα (Marc. 2, 8. 8, 12. Luc. 10, 21. Matth. 27, 50.), sondern schreiben demselben auch ein rein menschliches Denken und Fühlen zu. Sie sprechen nämlich von einem **Merken** und **Erkennen** desselben (γνῶναι und ἐπιγνῶναι, Marc. 2, 8. Luc. 5, 22. Matth. 16, 8. 26, 10. Marc. 8, 17.) und sagen, dafs er **sich gewundert** (ἐθαύμαζε, Marc. 6, 6.), dafs er **unwillig** oder **entrüstet gewesen** (ἠγανάκτησε, Marc. 10, 14.), dafs er **Mitleid gefühlt** (ἐσπλαγχνίσθη, Matth. 9, 36. 14, 14. 20, 34. Marc. 1, 41. 6, 34.), dafs er **mit Zorn um sich gebliekt und betrübt gewesen** (περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος, Marc. 3, 5.), dafs er **sich betrübt und geängstigt habe** (λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Matth. 26, 37. ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν, Marc. 14, 33.), dafs er **in heftiger Gemüthsbewegung** gewesen (ἐν ἀγωνίᾳ, Luc. 22, 44.) und **im Geiste aufgeseufzt habe** (ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ, Marc. 8, 12.). Wie oft er aber **zu Gott gebetet**, erwähnt besonders Lucas (Luc. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28—29. 11, 1. 22, 17. 19. 41—42. 44., vgl. Matth. 15, 36.). Sowie also der Herr sich selbst in seinen eigenen Worten vollkommen auch als einen Menschen charakterisirt (s. oben Christi eigene Lehre), so fassen ihn auch die Evangelisten auf, und wenn sie dabei auch seine Sündlosigkeit nicht mit besonderen Worten bezeichnen, so giebt doch ihre Erzählung von seiner **Versuchung** (Matth. 4, 3—11. Marc. 1, 13. Luc. 4, 2—13.), sowie ihre ganze Schilderung seines Lebens zu erkennen, dafs sie sich ihn zugleich als vollkommen rein von jeder Sünde dachten. Denn auch ihre Erzählung von der Taufe Jesu durch Johannes setzt keineswegs voraus, dafs Jesus im persönlichen Gefühl der Sündhaftigkeit sich dieser Taufe unterworfen habe (so B. Bauer und Straufs), und

dafs sonach auch die Evangelisten sich die Sache so gedacht hätten, sondern Matth. 3, 15. wird deutlich erzählt, wefshalb Jesus sich taufen liefs; der Grund war: πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, d. i. um sich der göttlichen Anordnung vollkommen zu unterwerfen; denn er wufste, dafs auch seine Taufe von Gott bestimmt sei, weil er dabei feierlich als Sohn Gottes erklärt werden sollte. Er that also auch hier nur den Willen Gottes und erfüllte in jeder Hinsicht, was vor Gott recht war.

b) Gerade diese Erzählung von der Taufe Christi führt uns nun aber auch auf die höhere Natur, welche die drei ersten Evangelisten in Jesu erkannten. Denn es ist bekannt, dafs man in dem hier erzählten Ereignifs bei der Taufe Christi einen Hauptwiderspruch gegen die Johanneische und Paulinische Lehre von dem göttlichen Wesen Christi findet, indem man meint, ein solches habe der Mittheilung des heiligen Geistes, wie sie hier erzählt werde, eben nicht bedurft, und es sei daher klar, dafs die drei ersten Evangelisten die höhere Macht und Erkenntnifs Christi nur von dieser Mittheilung des heiligen Geistes bei der Taufe hergeleitet, in ihm selbst also nicht ein göttliches Wesen, wie jene, sondern nur einen von dem göttlichen Geiste in vorzüglichem Grade erfüllten Menschen erblickt hätten. Diese mit vielem Schein der Wahrheit ausgesprochene Argumentation zerfällt aber vollkommen in sich selbst, wenn man jenes Ereignifs genauer und nach dem näheren Berichte, den Johannes darüber giebt, in's Auge fafst. Nach Joh. 1, 33. nämlich erklärt der Täufer selbst, dafs er vor der Taufe Jesu die Offenbarung von Gott erhalten, dafs derjenige der Messias sei, auf den er den Geist Gottes selbst herabkommen und auf ihm verweilen sehen werde; diefs aber habe er bei Christo gesehen und nun bezeugt, dafs dieser der Sohn Gottes sei (v. 32. u. 34.). Danach ist das Herabkommen des Geistes Gottes bei der Taufe offenbar nicht eine erst erfolgende Mittheilung desselben, sondern eine zunächst für den Johannes bestimmte Erklärung Gottes, ein σημεῖον, dafs Christus der Verheifsene, der Sohn Gottes sei; daher auch die von den drei ersten Evangelisten dabei

angeführte hörbare Stimme vom Himmel: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22.). War nun aber, wie Meyer in seinem Commentar zum Matthäus (S. 103 — 104. Anmerk.) die Sache fafst, der ganze Vorgang zunächst ein rein geistiger, d. i. war das Schauen des Geistes in der symbolischen Gestalt der Taube beim Johannes ein geistiges, visionäres, wie dergleichen Act. 7, 55. 10, 10 ff. berichtet sind, und ist dasselbe erst durch die Tradition der apostolischen Zeit auch als eine äufserliche Erscheinung, sowie das Zeugnifs des Täufers selbst (Joh. 1, 34.) als eine hörbare himmlische Stimme gefafst: so ist um so weniger Grund vorhanden, in jener Erzählung einen Widerspruch mit der klaren Lehre der Apostel von dem göttlichen Wesen in Christo zu entdecken. Wohl leiten die drei ersten Evangelisten alles Thun und Wirken Christi von dem auf ihm ruhenden und in ihm wohnenden Geiste Gottes ab (vgl. Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Matth. 12, 18—19. Luc. 4, 14. 18. 5, 17. Act. 1, 2.), und Lucas nennt ihn defshalb erfüllet vom heiligen Geiste (πνεύματος ἁγίου πλήρης, Luc. 4, 1.) und sagt, dafs von ihm eine Kraft ausging und Alle heilte (Luc. 6, 19.), so dafs er selbst in sich diese Kraft von sich ausgehen fühlte (Marc. 5, 30.); allein, wie wir bei der Lehre Christi selbst gesehen, war diefs auch das Selbstbewufstsein Christi und widerspricht der Lehre von dem göttlichen Wesen in ihm so wenig, dafs es demselben gerade angemessen und von sämmtlichen Aposteln nicht anders gedacht und gelehrt ist.

Dafs nun aber wirklich auch die drei ersten Evangelisten in Christo mehr, als einen blofs vom göttlichen Geiste erfüllten Menschen, sahen, ergiebt sich aus folgenden Äufserungen über ihn. Wenn sie zunächst den Täufer von ihm verkündigen lassen, dafs er mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16.), so liegt darin nicht blofs, dafs er den heiligen Geist besitzen, sondern zugleich, dafs er Macht über ihn haben und ihn nach seinem Willen von sich aus

Andern mittheilen werde. Aber solche Macht über den Geist Gottes zu besitzen, ist nicht Sache eines Menschen; denn wenn später die Apostel durch Handauflegung und Gebet den Geist Gottes mittheilen, so sind nicht sie es, sondern Christus selbst, der durch sie seinen Geist giebt und mittheilt. Wenn ferner erzählt wird, dafs nicht blofs einzelne Engel bei Christi Geburt thätig sind, sondern eine ganze Menge himmlischer Heerschaaren (*πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*, Luc. 2, 13.) dieselbe durch Lobgesang preist, und später noch öfter Engel erwähnt werden, die ihn theils bedienen (Matth. 4, 11. *διηκόνουν αὐτῷ*, vgl. Marc. 1, 13.), theils bei seinem Leiden (Luc. 22, 43.) und seiner Auferstehung (Luc. 22, 43. Matth. 28, 2.) für ihn thätig sind: so kann nach der vom Erlöser selbst gethanen Äufserung, dafs der Vater ihm auf seine Bitte mehr denn zwölf Legionen Engel senden würde (Matth. 26, 53.), die Meinung der Evangelisten schwerlich die gewesen sein, dafs Christus dem Range und der Macht nach unter den Engeln gestanden habe. Ebenso läfst die ganze Darstellung von den Wunderthaten des Erlösers, namentlich aber die Bemerkung, dafs er die Macht (*δύναμιν καὶ ἐξουσίαν*) dazu auch seinen Jüngern mitgetheilt habe (Matth. 10, 1. Marc. 3, 15. 6, 7. Luc. 9, 1.), ferner die ihm zugeschriebene Kenntnifs der Zukunft und der menschlichen Seele und ihrer Gedanken (*εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα*, Luc. 11, 17., vgl. Marc. 2, 8. Luc. 5, 22.), die von ihm erzählte Sündenvergebung (Matth. 9, 2 ff. Luc. 5, 20 ff. 7, 48—49.), die Darstellung seiner Verklärung auf dem Berge (Matth. 17, 2 ff. Marc. 9, 2 ff.), die Erzählung der Wunder in der Natur bei seinem Tode und seiner Auferstehung (Matth. 27, 45. 51—53. 28, 2. Marc. 15, 33. 38. Luc. 23, 44 — 45.), vor Allem aber die vom Erlöser *selbst* angeführte Äufserung, dafs Niemand den Vater kenne, als er (Matth. 11, 27.), dafs ihm Alles vom Vater übergeben sei, nämlich alle Macht im Himmel und auf Erden (Matth. 11, 27., vgl. Matth. 28, 18.), und dafs er bei den Seinen sein werde bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20.), auf eine Vorstellung der drei

Evangelisten von ihm schliefsen, die, auf der Erzählung seiner wunderbaren Abkunft von Gott beruhend, in ihm jedenfalls eine höhere, als menschliche, Natur erblickte. Nun aber haben wir früher selbst nachgewiesen, dafs auch die Juden in ihrem Messias ein über die Menschen erhabenes, gottähnliches Wesen erwarteten, und es würde demnach aus allen hier aufgeführten Gründen noch immer nicht folgen, dafs die drei ersten Evangelisten in Christo mehr erblickt hätten, als die Juden in ihrem Messias erwartet hatten. Ja selbst die Behauptung, es hätten die drei Synoptiker Christum nur als einen mit dem göttlichen Geiste in vorzüglichem Grade begabten Menschen aufgefafst, erhält durch die Thatsache, dafs nirgends mit bestimmten Worten Christo eine Präexistenz zugeschrieben wird, eine äufserst scheinbare Bestätigung. Allein Zweierlei läfst man dabei vollkommen unbeachtet, nämlich erstens den Zweck, den vor Allen Matthäus bei Abfassung seines Evangeliums hatte, und den auch die beiden andern Evangelisten nicht aus den Augen verlieren. Es ist die Belehrung und Überzeugung derer, die jene Hoffnung auf die Ankunft des Messias bereits kannten und theilten. Darum beim Matthäus die häufigen Citate aus dem A. T., um zu erweisen, Christus sei wirklich der längst Erwartete. Ihm aber, als dem ältesten, schliefsen sich die beiden andern Evangelisten in dem Tone und Geiste der Erzählung um so mehr an, als diese durchaus populär gehaltene Darstellung, ohne alle Speculation über das göttliche Wesen in Christo, dem einfachen Evangelienvortrage in den Gemeinden selbst entsprach, dem alle drei Evangelien überhaupt mehr oder weniger ihren Ursprung verdanken. Wurde aber hierin Christus vor Allem als der erwartete und nun wirklich erschienene Messias dargestellt, so war damit auch seine über die Menschheit erhabene, gottähnliche Natur erwiesen (s. ob.), und die Evangelisten hatten gar nicht nöthig, diese noch durch besondere Versicherungen hervorzuheben. Dafs sie selbst aber dieselbe nicht blofs anerkannten, sondern mit dem Ausdruck *υἱὸς θεοῦ*, wenn sie selbst ihn von Christo gebrauchen (vgl. Marc. 1, 1. Matth. 3, 17. 17, 5. Marc.

1, 11. 9, 7. Luc. 3, 22. 9, 35.), auch die metaphysische Abkunft Christi von Gott bezeichnen wollen, geht theils aus der ganzen Art und Weise, wie sie von dem wunderbaren Wesen Christi reden, theils aber aus dem zweiten, gewöhnlich unbeachtet bleibenden Punkte hervor, dafs sie nämlich als unmittelbare Schüler der Apostel, die jene Abkunft unbestritten lehren, auch keinen andern Sinn mit jenem Ausdruck verbinden konnten, als eben die Apostel, ihre Lehrer, damit verbunden hatten. Marcus und Lucas, als Schüler des Petrus und Paulus, mufsten nothwendig den christlichen Begriff des *υἱὸς θεοῦ* kennen gelernt und in sich aufgenommen haben, wie denn das von Lucas öfter angeführte *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* (Act. 9, 14. 21., vgl. 2, 21. 22, 16.) deutlich zeigt, wie zur apostolischen Zeit die Christen überhaupt den Erlöser als Sohn Gottes selbst im Gebet anriefen, Lucas selbst also unmöglich geringer von Christo denken konnte. Matthäus aber würde, wenn er nicht als Apostel, im Umgange mit dem Erlöser, von der jüdischen Vorstellung des Messias zur christlichen übergegangen wäre, eine Ausnahme von allen uns bekannten Aposteln gemacht haben, was nicht einmal von seinem griechischen Überarbeiter, um so weniger von ihm selbst anzunehmen ist, da uns gerade in seinem Evangelium jene bedeutungsvollen Worte Christi, die seine göttliche Natur nothwendig voraussetzen, aufbehalten sind (Matth. 11, 27. 28. 19—20.).

B. In diesem Sinne und Geiste ist nun aber auch die vom Marcus und Lucas berichtete Himmelfahrt des Herrn zu fassen. Die wunderbare Erscheinung Christi auf Erden, d. i. seine Geburt, und sein wunderbares Verlassen der Erde stehen offenbar beim Lucas in innigem Zusammenhang und weisen für jeden Unbefangenen deutlich auf die Vorstellung desselben hin, dafs Christus seinem innersten Wesen nach aus der höheren Welt herabgekommen und nach Vollendung seines Werkes in dieselbe höhere Welt zurückgekehrt sei. Gerade in Bezug auf das Letztere nämlich schliefst sich Lucas, wie auch Marcus, recht augenscheinlich der apostolischen Lehre und Verkündigung selbst an; denn der Paulinische Ausdruck: *ἀνελήφθη* (1 Tim.

3, 16.), er ward aufgehoben, findet sich nicht nur zwei Mal beim Lucas, und zwar ein Mal ohne jeden weiteren Zusatz (*ἀνελήφθη*, Act. 1, 1.), und sodann mit den Worten: von euch in den Himmel (*ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν*, Act. 1, 11.), sondern auch Marcus hat ihn (*ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν*, Marc. 16, 19.); ja beim Lucas findet sich selbst das von jenem Zeitwort abgeleitete Substantiv *ἀνάληψις* für Hinaufnahme Christi in den Himmel; denn er sagt: „Es geschah aber, da die Tage seiner Hinaufnahme sich erfülleten" (*ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ*, Luc. 9, 51.). Schon hieraus wird klar, dafs sowohl Lucas, als Marcus die Lehre von der Himmelfahrt Christi nicht aus einer späteren Tradition, sondern vom Apostel Paulus selbst überkommen hatten, dem sie sich auch, wie dem Petrus, in der damit verbundenen Vorstellung, ja selbst in den Worten darüber genau anschliefsen; denn sie lehren: „Und er (Christus) setzte sich zur Rechten Gottes" (*καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*, Marc. 16, 19., vgl. Act. 5, 31. 7, 55.). Aus dem oben angeführten, von Lucas gebrauchten Verbum *συμπληροῦσθαι* aber ergiebt sich aufserdem, dafs derselbe die ganze Zeit des irdischen Lebens Christi als eine von Gott zuvor in ihrer Dauer bestimmte und die Rückkehr Christi in den Himmel als das nothwendige, ebenfalls zuvor bestimmte Ende derselben ansieht; denn er redet von einem Erfülltwerden dieser Zeit. Danach aber, das ist der natürliche Schlufs, theilte er auch die Vorstellung seines Lehrers Paulus, dafs Christus nur auf eine bestimmte Zeit auf die Erde herabgesandt und nach Erfüllung dieser Zeit wieder in den Himmel hinaufgenommen ward. Für diese Hinaufnahme Christi in den Himmel gebraucht er aber noch die jenem *ἀναληφθῆναι* durchaus entsprechenden Ausdrücke: *ἀναφέρεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* (Luc. 24, 51.), *ἐπαρθῆναι* (Act. 1, 9.) und *πορεύεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν* (Act. 1, 10. u. 11.) und beschreibt dieselbe so, dafs sie danach den Jüngern wirklich sichtbar war (*βλεπόντων αὐτῶν*, Act. 1, 9.). Was nun auch gegen die geschichtliche Wirklichkeit dieser wunderbaren Begebenheit vorgebracht ist, seien es kritische, seien es physikalische Gründe und

Einwendungen: haben wir hier wirklich apostolische Lehre, und beruhet vor Allem der Bericht des Lucas, wie er selbst versichert, auf dem Zeugnifs der *αὐτόπται* (Luc. 1, 2.), so läfst sich einer so vollkommen beglaubigten Thatsache gegenüber auch mit den scheinbarsten Gründen nichts ausrichten. Apostolische Lehre aber haben wir wirklich vor uns; denn Paulus gebraucht, wie wir oben gezeigt, dasselbe *ἀναληφθῆναι*, wie Marcus und Lucas, und erklärt es noch deutlicher durch *ἀναβῆναι ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* (Eph. 4, 10., vgl. 2, 6.); Petrus aber sagt bestimmt von Christus: *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* (1 Petr. 3, 22.), und hat somit denselben Ausdruck, wie Lucas (s. oben); Johannes endlich läfst den Erlöser selbst die bedeutungsvollen Worte sprechen: *Ὅταν δὲ θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον* (Joh. 6, 62.), und bezeichnet hier gerade durch das *θεωρεῖν* mit dem Participium deutlich genug, wie die Jünger selbst Augenzeugen des Hinaufsteigens Christi zum Himmel sein würden. Alle diese Aussprüche nun auf Christi Hingang zum Vater, der mit seinem Tode erfolgt sei, zu beziehen, ist und bleibt reine Willkür, die man im Grunde durch nichts zu rechtfertigen weifs, als durch die vermeintliche Unmöglichkeit, welche menschliche Augen in dem wunderbaren Ereignifs der Himmelfahrt Christi erblicken wollen.

Dafs aber alle drei Evangelisten Christo nach seiner sichtbaren Erhebung zum Himmel himmlische, d. i. göttliche, Macht zuschreiben, zeigen unläugbar ihre Worte. Matthäus führt am Schlusse seines Evangeliums die Worte Christi an, dafs ihm alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden; Marcus sagt, dafs er sich gesetzt zur Rechten Gottes, und dafs bei der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel der Herr mitgewirkt und die Lehre bekräftigt habe durch die begleitenden Zeichen (*τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων*, Marc. 16, 19—20.); Lucas endlich giebt in der Apostelgeschichte nicht blofs die Worte der Apostel von der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters wieder (Act. 5, 31., vgl. c. 7, 55. 56.), sondern erzählt aufserdem, dafs durch ihn und

durch den Glauben an ihn fort und fort Kranke geheilt wurden (Act. 3, 16. 9, 17 f. 34. u. s. w.), und dafs der Auferstandene selbst sich dem Paulus wiederholt geoffenbart und zu ihm geredet habe (Act. 9, 4—6., vgl. 26, 14—18. — c. 22, 17 ff. 23, 11 ff.; vgl. auch Act. 9, 10 ff.). Dafs sich endlich alle drei Evangelisten Christum auch als den künftigen Richter der Welt dachten, zeigen vor Allem die von ihnen berichteten Reden Christi von seiner Wiederkunft zum Gericht (Matth. 24. u. 25. Marc. 23. Luc. 21.).

Trotz dieser hocherhabenen Vorstellung von der Person Christi ordnen indessen auch sie den Erlöser ganz bestimmt dem Vater unter. Nicht blofs seine Sendung, seine Erzeugung, die ihm von Gott verliehene Macht, die sie in ihm erblicken (vgl. Luc. 9, 43. 5, 17. Matth. 9, 8.), die Unterordnung unter den Willen des Vaters im Gebet, die Übergabe der Herrschaft an ihn durch den Vater führen darauf, sondern in zwei ganz bestimmten Fällen zeigt sich auch, dafs Christo von ihnen absolute göttliche Allwissenheit nicht zugeschrieben sein konnte. Marcus nämlich erzählt ganz einfach von ihm: „Da er einen Feigenbaum von fern sah, der Blätter hatte, ging er hin, ob er etwas an ihm fände" (*καὶ ἰδὼν συκῆν μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, εἰ ἄρα εὑρήσει τι ἐν αὐτῇ*, Marc. 11, 13.). Hier weist das *ἄρα* offenbar auf einen Schlufs hin, der vom Erlöser aus dem Blätterhaben des Baumes gezogen ward; nun aber täuschte ihn dieser Schlufs; denn der Feigenbaum hatte keine Frucht, da es heifst: „Und da er hinzukam, fand er nichts, denn Blätter; denn es war nicht Feigenzeit" (*οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων*). Wollen wir nun an den ganz einfachen Worten nicht drehen und deuten, so hatte hier der Erlöser zuvor nicht gewufst, dafs jener Feigenbaum trotz seines Blätterschmuckes ohne Früchte war. Bezieht sich dieser Fall aber auch nur auf das irdische, d. i. menschliche, Dasein des Erlösers, und könnte daraus auch noch immer nicht ein sicherer Schlufs auf die Vorstellung der Evangelisten von der Allwissenheit Christi seiner höheren Natur nach gezogen werden, so ist diefs Letztere doch aus den Worten möglich, die sie aus des Erlösers

eigenem Munde wiedergeben, dafs nämlich Tag und Stunde seiner Wiederkunft und des Weltendes Niemandem, auch ihm selbst nicht, sondern nur dem Vater bekannt sei (Marc. 13, 32. Matth. 24, 36.). Hier schliefst das οὐδεὶς οἶδε bei Matthäus und Marcus schlechterdings das Mitwissen jedes Andern aus, was der Erstere durch das μόνος bei πατήρ, nämlich εἰ μὴ ὁ πατήρ μου μόνος, der Letztere aber durch den ausdrücklichen Zusatz: οὐδὲ ὁ υἱός, noch besonders hervorhebt. Nicht seiner menschlichen Natur nach ist hier Christus von dem Mitwissen ausgeschlossen, nicht als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, sondern schlechthin als υἱός, d. i. seiner göttlichen Natur nach; denn darauf führt nicht blofs das einfache υἱός ohne Zusatz, sondern auch das dicht Vorhergehende: οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, als dessen Steigerung noch das οὐδὲ ὁ υἱός erscheint. Als Grund dieses Ausschliefsens Aller aber, auch des Sohnes, von dem Wissen um jene Zeit führt Lucas an, dafs der Vater diese Zeit in seiner eigenen Macht festgesetzt habe (ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, Act. 1, 7.), so dafs des Vaters ἐξουσία in dieser Hinsicht offenbar als eine eigene, von der des Sohnes noch verschiedene, gedacht ist.

Am Schlufs dieser Darstellung von der Natur und dem Wesen Christi, wie die drei Evangelisten sie fassen, haben wir indefs noch auf eine Äufserung Rücksicht zu nehmen, die sich beim Lucas findet, und wonach Christus nur als ein ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, bezeichnet ist (Luc. 24, 19.). So nennen ihn nämlich die beiden nach Emmaus wandernden Jünger, und man meint, hier sei die Vorstellung, welche die Jünger Jesu überhaupt von ihm gehabt, und welche auch die drei Evangelisten in ihren Berichten festgehalten hätten, klar und deutlich wiedergegeben; eine höhere, göttliche Natur in ihm, eine metaphysische Abkunft seines geistigen Wesens von Gott, hätten sie daher nicht gekannt. Allein ein Mal übersieht man hierbei, dafs jene Worte nicht von Jüngern kommen, die zu der Zahl der Zwölfe gehörten und des vertrauteren Umgangs mit Jesu, sowie diese, gewürdigt waren (vgl. v. 33.); sodann aber ist der Inhalt jener

Worte augenscheinlich das, was sie auch nach dem Tode des Erlösers, d. i. nachdem ihre Hoffnung, er sei der Messias (ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ, v. 21.), völlig vernichtet worden, noch immer als Eindruck seiner Persönlichkeit festhielten, ganz abgesehen davon, dafs schon die einfachste Vorsicht einem durchaus Fremden gegenüber, wofür sie den Erlöser hielten (v. 18.), ihnen gebieten mufste, ihres Herzens innerste Gedanken nicht alle auszusprechen. Was sie zu jenem Fremdling sagen können, und zwar vor Gott und allem Volk, das sagen sie, ohne hinzuzusetzen, was sie sonst etwa noch über sein Wesen gedacht. Diefs zu thun, mufste ihnen schon darum auch ganz unnütz erscheinen, weil sie selbst mit dem Tode Christi sich in ihrer Hoffnung für getäuscht hielten (v. 21.). Widerspricht daher diese Stelle keineswegs der bei den drei ersten Evangelisten vorhandenen Grundvorstellung von dem über die Menschen erhabenen Wesen Christi, so zeigt sich diese Vorstellung nicht minder deutlich in dem, was sie von dem ganzen Werke Christi berichten.

§. 33.

Fortsetzung.

2) Die Darstellung des Werkes Christi macht zunächst ganz besonders den Zweck klar, zu welchem die drei ersten Evangelien geschrieben wurden. Die Erfüllung dessen nachzuweisen, was man von dem Messias erwartet hatte, und zwar in einem viel höheren, edleren Sinne, als das Volk Israel es geahnet, ist die Haupttendenz der Evangelisten. Sofern nun Christus selbst bei seinem grofsen Erlösungswerke in die Erwartung seines Volkes einging, an sie anknüpfend, sie vergeistigend und in höherem, göttlichem Sinne und Geiste erfüllend, schildern nun auch die drei ersten Evangelisten das Werk Christi auf Erden mit vollkommen historischer Treue; denn gerade so, wie sie berichten, mufste Christus unter seinem Volke redend und handelnd auftreten, wollte er die Verheifsungen der Propheten erfüllen und als der verheifsene Heiland und Retter

der Welt überhaupt Glauben finden. Die Johanneische Darstellung des Lehrens und Wirkens Christi auf Erden unterscheidet sich daher von der synoptischen wesentlich darin, dafs in ihr bei weitem weniger dieses Eingehen Christi auf die Erwartungen seines Volkes, dieses Lehren und Predigen Christi nach den im Volke vorhandenen Vorstellungen und Begriffen, diese durchaus populären, meist in kurzen Sentenzen und Gleichnissen gehaltenen Reden Christi vorkommen; nur die einzelnen tieferen, geheimnifsvolleren, längeren Äufserungen Christi über seine Person und sein Werk sind Gegenstand des Johanneischen Berichtes, und wie des Johannes Gemüth sich durch sie ganz besonders angezogen fühlte und er von der göttlichen Hoheit Christi überzeugt war, so giebt er sie zu gleichem Zwecke auch seinen Lesern, die als gebildetere Christen dafür, gleich ihm, Sinn und Empfänglichkeit hatten. Erst mit Johanneischem Auge sehen wir daher in der durchaus populären Weise, in der Christus bei den Synoptikern lehrt und predigt, den durchaus tiefen Gehalt und den göttlichen Geist, der auch in diesen einfachen Worten zu uns redet. Nicht ein anderer Christus ist es, der uns aus den Synoptikern entgegentritt; es ist vollkommen derselbe, der beim Johannes redet, nur treu und wahr uns vor Augen gestellt, wie er dem Volke, und in des Volkes Vorstellungen eingehend, das grofse Werk verkündet, das der Vater ihm gegeben, dafs er es thun sollte. Erwartete daher das Volk von seinem Messias vor Allem, wie wir früher gesehen, die Herstellung eines grofsen israelitischen Reiches, so ist die Verkündigung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die jetzt erschienen, der Hauptinhalt des *κήρυγμα*, mit dem Jesus selbst (Marc. 1, 14. Matth. 4, 17. 23. 9, 35. Luc. 4, 44. 8, 1.) und die von ihm ausgesandten Jünger (Marc. 3, 14. 6, 12. Luc. 9, 2. 6.) sich überall an das Volk wenden. In welchem Sinne und Geiste aber der Herr selbst dieses Reich Gottes fafste und verkündete, haben wir oben bei der Lehre Christi gesehen, und es bedarf diefs hier um so weniger der Wiederholung, da die drei ersten Evangelisten sich dabei nur referirend verhalten. Gerade in diesem *κηρύσσειν* sehen sie daher auch das Hauptgeschäft

Christi, und sie erzählen wiederholt, dafs er im ganzen Lande umhergezogen und namentlich in den Synagogen aufgetreten sei κηρύσσων καὶ διδάσκων (Matth. 11, 1. Marc. 1, 39.). Daher ist gerade auch das διδάσκειν des Herrn das, was am häufigsten von ihnen erwähnt und hervorgehoben wird (vgl. Marc. 1, 21. 2, 13. 4, 1. 2. 6, 2. 6. 34. 10, 1. Luc. 4, 15. 31. 5, 17. 6, 6. 13, 10. 22. 19, 47. 20, 1. 21, 37., vgl. Act. 1, 3.). Die von dem Herrn erzählten Wunder aber gehören ihnen nothwendig mit zu jenem κήρυγμα, da sie nach ihrer Überzeugung den Beweis enthalten, dafs das Reich Gottes wirklich gekommen, und der Herr wirklich der Verheifsene sei. Was daher der Herr gethan und was er gelehrt, das ist der Hauptinhalt ihrer Erzählung; wefshalb auch Lucas gerade diese beiden Punkte, das ποιεῖν und διδάσκειν des Herrn, für den Inhalt seines πρῶτος λόγος, d. i. seines Evangeliums, erklärt (Act. 1, 1.). Unter den Begriff dieses διδάσκειν fällt bei den Synoptikern nun aber Alles, was der Herr von der βασιλεία τοῦ θεοῦ theils direct, theils in parabolischer Redeweise verkündet, und insofern er gerade hierbei auch neue Aufschlüsse gab über Gott selbst, seinen Willen, die Art seiner Verehrung, die Erfüllung seiner Gebote, weisen sie durch den treuen Bericht dessen, was der Herr gelehrt, zugleich thatsächlich nach, dafs auch die messianische Erwartung von der Religionsverbesserung und Sittenreinigung durch den Messias vollkommen von Christo erfüllt sei. Nicht anders ist es mit der Sündenvergebung, die man durch den Messias zu erlangen hoffte. Hier weist Matthäus nach, wie schon bei der Verkündigung der Geburt Christi verheifsen worden sei, dafs er sein Volk retten werde von seinen Sünden (σώσει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, Matth. 1, 21.), zeigt, wie des Jesaias Verkündigung in ihm erfüllt worden, dafs er zerknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmendes Docht nicht auslöschen werde, d. i. die von Sünden und im Gefühl derselben Gebeugten nicht hoffnungs- und rettungslos lassen werde (Matth. 12, 20.), erzählt, wie Christus wirklich Sünden vergeben habe (Matth. 9, 2 ff., vgl. Luc. 5, 20 ff. 7, 48—49.), und führt endlich die Worte Christi

selbst an, dafs er sein Leben lasse als Lösegeld für Viele (Matth. 20, 28.), und dafs sein Blut vergossen werde für Viele zur Vergebung der Sünden (Matth. 26, 28.). Mit der Anführung dieser Worte Christi beim Abendmahl weisen aber auch Marcus und Lucas auf diese Bedeutung des Todes Christi unzweideutig hin (Marc. 14, 23—24. Luc. 22, 19—20.); ja Lucas zeigt durch den Gebrauch des Wortes σωτήρ gleich zu Anfang seines Berichtes (Luc. 2, 11.) und durch den Sinn, den er nach Act. 5, 31. 13, 23. ohne Zweifel damit verbindet (vgl. σωτηρία, Act. 4, 12. 13, 26.), dafs die Rettung von Sünden, also die Sündenvergebung, in Christo wirklich und allein zu finden sei. Auch wenn wir auf den Begriff achten, den alle drei Synoptiker mit dem Worte σώζεσθαι verbinden, wird uns klar, dafs sie darunter ein Gerettetwerden von Sünden und Sündenstrafen und in Folge dessen erst ein Theilnehmen an dem messianischen Heil verstehen. Denn gebrauchen sie das Wort auch zunächst von dem Gerettet- oder Befreietwerden von Krankheiten (vgl. Matth. 9, 21. Marc. 5, 23. 28. 6, 56. Luc. 8, 36. Act. 4, 9. 14, 9.) und aus Todesgefahren (Matth. 14, 30. 27, 40. 41. 49. Luc. 23, 35. 37. 39. Act. 27, 20., vgl. διασώζεσθαι, Act. 27, 43. 44. 28, 1. 4.), so bezeichnen sie damit doch auch zugleich ein Gerettet- und Befreietwerden der Seele, nämlich von dem ewigen Verderben, dem ewigen Tode (Matth. 19, 25. Marc. 10, 26. Luc. 13, 23. 18, 26. Act. 15, 1., vgl. 16, 30.), und dafs diefs gerade durch das Retten von den Sünden und den Strafen der Sünden geschieht, zeigt das σώζειν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν (Matth. 1, 21.). Diese Rettung aber bedingt die Theilnahme an dem herrlichen, ewigen Reiche Gottes, welches alle drei Synoptiker bei der nahen Wiederkunft Christi erwarten. In Beziehung hierauf ist daher das σώζειν der Synoptiker ein Retten von dem Strafgericht bei der Wiederkunft Christi, als des höchsten und letzten Richters, und in Folge dessen ein Theilnehmen an der dann folgenden Seligkeit (vgl. Matth. 10, 22. 24, 13. Marc. 13, 13. Luc. 13, 23.; auch Matth. 24, 22. Marc. 13, 20.); daher denn auch Lucas die Christen, als die, welche von jenem Gericht einst gerettet und also selig werden, gerade

wie Paulus (1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15.), τοὺς σωζομένους nennt (Act. 2, 47.). Endlich aber ist es die Erwartung der Bekehrung aller Völker, welche von jeher einen Hauptbestandtheil der messianischen Hoffnung bildete, und welche daher von den Synoptikern ebenfalls als von Christus zu erwarten dargestellt wird. Schon von der Maria erzählt Lucas, dafs sie in ihrem Lobgesange vor der Geburt des Erlösers der Verheifsung gedacht, die dem Abraham und seinem Samen gegeben worden (Luc. 1, 54—55.). Das ist aber die Verheifsung, dafs durch Abraham und seinen Samen **alle Völker der Erde** gesegnet werden sollen. Matthäus aber wendet auf den Erlöser die Worte des Jesaias vom Knechte Gottes an (Jes. 42, 1—4.) und sagt, dafs er das Recht (oder Gericht, κρίσιν) **den Völkern** verkünden und sieghaft das Recht verbreiten (oder sieghaft das Gericht ausführen, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν) werde, und dafs auf seinen Namen **Heidenvölker** hoffen werden (Matth. 12, 18—21.). Auch die von Matthäus und Marcus ausdrücklich angeführten Worte Jesu, wonach seine Jünger alle Völker bekehren und allen Menschen das Evangelium verkündigen sollen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15.), gehören offenbar hierher.

Wiewohl nun aber die drei Synoptiker in der Darstellung des Werkes Christi, sowie seiner Persönlichkeit, vollkommen harmoniren, und somit alle drei nachweisen, wie in Christo das ewige Heil erschienen, und er selbst der sei, durch den die messianischen Erwartungen der Juden und alle von dem Messias gegebenen Verheifsungen Gottes wirklich in Erfüllung gegangen seien, so ist doch nicht zu übersehen, dafs bei aller Übereinstimmung jeder der drei Synoptiker noch seine besondere Eigenthümlichkeit hat. Matthäus nämlich hat bei seiner Darstellung offenbar vorzugsweise Judenchristen im Auge; denn er führt nicht blofs häufiger Citate des A. T. aus des Erlösers eigenem Munde an, sondern er selbst citirt im Vergleich mit den beiden andern Evangelisten viel öfter Worte und Stellen des A. T., um zu zeigen, wie dieselben in Christo ihre Erfüllung ge-

funden (so Matth. 1, 22—23. 2, 5—6. 15. 17—18. 23. 3, 3. 4, 6. 14—16. 8, 17. 12, 17—21. 13, 35. 21, 4—5. 27, 9—10. 35.). Dazu kommt, dafs er jüdische Gebräuche als seinen Lesern bekannt voraussetzt und nicht, wie die beiden andern Evangelisten, erst erklärt*), auch den ganzen Zweck der Sendung Jesu als zunächst auf die Juden sich beziehend darstellt (Matth. 10, 5—6. 15, 21., vgl. 19, 28 — c. 21, 43. und 8, 11—12.). Endlich aber hat er viel häufiger, als die beiden andern Synoptiker, Strafreden Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, was für die Judenchristen, namentlich in Palästina, wo sie dem Einflusse jener und der Verleitung zum Abfall vom Evangelium durch sie besonders ausgesetzt waren, von grofser Wichtigkeit war. Aufserdem charakterisirt den Matthäus noch die öftere Zusammenstellung des seinem Inhalte nach Zusammengehörigen (Matth. 5—7. c. 13.), wozu den Verfasser vielleicht gerade die Benutzung der Worte oder Reden des Herrn (*λόγια τοῦ κυρίου*), wie der Apostel Matthäus sie selbst aufgezeichnet (Euseb. III, 39.), veranlafst haben mag. Beim M a r c u s dagegen zeigt sich als besondere Eigenthümlichkeit, dafs er sein Evangelium nicht sowohl für Juden-, als vielmehr für Heidenchristen geschrieben hat; denn dafs er zunächst wirklich lateinische Leser seines Evangeliums im Auge hatte, zeigt die Erklärung der beiden Scherflein der Wittwe durch einen römischen Quadrans (Marc. 12, 42.); aufserdem aber erklärt er die Sitten und Gebräuche der Juden (vgl. Marc. 7, 3—4.), läfst die häufigen Citate aus dem A. T., selbst die Geschichte der Geburt Jesu, auch die eine besondere Bevorzugung der Juden enthaltenden Stellen, sowie die Strafreden gegen die Pharisäer, ganz weg und giebt dagegen eine genauere Erzählung einzelner wunderbarer Heilungen des Erlösers, wobei er selbst besondere Nebenumstände berichtet (Marc. 2, 1—12. 7, 32. 8, 22 ff.). L u c a s endlich, dessen Übereinstimmung mit seinem Lehrer Paulus unverkennbar ist (vgl., was die Rechtfertigungslehre betrifft, Luc. 17, 7—10. 15, 11 ff. 18, 14.,

*) Notizen wie c. 1, 23. 27, 8. 33. 46. sind erst vom Übersetzer hinzugefügt, weil dieser schon aufserpalästinensische Leser im Auge hatte, wie schon aus dem Übersetzungsunternehmen erhellt.

den Abendmahlsbericht Luc. 22, 19—20. mit 1 Cor. 11, 23—25., die Freiheit vom jüdischen Speisegesetz Luc. 10, 8. mit 1 Cor. 10, 25., den Universalismus überhaupt Luc. 4, 25—27. 9, 52—56.), stellt den Erlöser als den Heiland aller Völker dar und erzählt daher auch, was der Herr in Bezug auf andere Nationen gesagt und gethan (Luc. 10, 25—37. 17, 11—19.), und wie er siebzig Jünger gewählt und ausgesandt habe (Luc. 10, 1 ff.). Aufser mehreren besonderen Einzelnheiten im Leben des Erlösers aber, welche die beiden ersten Evangelisten nicht haben, und die den genauen Forscher nach Allem, was den Erlöser betraf, bekunden (vgl. die Heilung Luc. 13, 11—13. und die Einzelnheiten bei der Verklärung, c. 9, 28—36., und dem Tode und der Auferstehung Christi), theilt er noch ganz besonders die Veranlassungen zu den einzelnen Reden Jesu und viele Parabeln mit, welche theils den evangelischen Lehrstoff erweitern, theils das Reich Gottes in seinen einzelnen Beziehungen noch genauer schildern.

Diefs Reich Gottes nun ist nach der ganzen Darstellung der Synoptiker nichts Anderes, als die grofse Veranstaltung Gottes, durch seinen Sohn die Sünder zu retten. Das zeigen unwiderleglich die von ihnen aus des Erlösers eigenem Munde angeführten Worte (vgl. z. B. Matth. 13, 41 ff. 4, 19. 18, 11. Luc. 9, 55. 19, 10. Marc. 16, 16.). Daraus aber folgt: 1) dafs sie den Erlöser über das ganze sündige Menschengeschlecht erhaben dachten; denn durch ihn allein soll Alles, was verloren ist, gerettet werden; 2) dafs sie ihn auch über alle vom Geiste Gottes erfüllten Propheten setzten; denn in ihm fanden alle Verheifsungen der Propheten ihre Erfüllung; 3) dafs sie ihn von Gott selbst, seinem himmlischen Vater, dem ganzen Menschengeschlecht zu dem oben angegebenen Zweck gegeben dachten; denn dazu war er, nach den vom Erlöser selbst angeführten Worten, gesandt und gekommen (Luc. 4, 43. Marc. 1, 38.); 4) dafs sie ihm, als Herrn und König in jenem Reich und als Richter in der zukünftigen Welt, eine göttliche Macht und Majestät zuschrieben; denn nach den Gleichnissen und Reden, in denen der Herr selbst sich als den König und Richter be-

zeichnet (Luc. 19, 12. 15. 27. Matth. 25, 14. Luc. 12, 40—48., vgl. Matth. 24, 42. 44. Marc. 13, 34—36. Matth. 7, 22—23.), konnten sie unmöglich anders von ihm denken. Nehmen wir nun hinzu, dafs die ganze Idee des Himmelreiches bei den Synoptikern augenscheinlich darauf beruhet, dafs von dem unsichtbaren Gott die allein zuverlässige Kunde seines Willens, seiner Anordnung und seiner Bestimmung für die einstige Entwickelung der Dinge, die da kommen sollen, durch den Mund Jesu erfolgt ist, und dafs sie demnach dem Erlöser eine Kenntnifs des unsichtbaren Vaters, wie der unsichtbaren Welt, zuschrieben, die Niemand auf Erden hat, noch haben kann (vgl. Matth. 11, 27. 22, 30. Marc. 12, 25. Luc. 20, 35—36.): so ist der Schlufs, dafs sie den Erlöser nicht blofs über alle Menschen, sondern Gott selbst ganz nahe stellten, vollkommen gerechtfertigt; ja derselbe erhält noch durch die von Matthäus angeführte Taufformel, wonach Christus als der Sohn zwischen Vater und heiligen Geist, also zwischen zwei göttliche Wesen, gestellt ist (Matth. 28, 19.), eine mehr als hinreichende Bestätigung.

3) Auf diese Ansicht der Synoptiker von der Person Christi führt endlich auch ihr Gebrauch der Wörter *πίστις* und *πιστεύειν*. Denn nicht blofs da, wo sie Worte des Erlösers referiren (s. oben die Lehre Christi selbst), sondern auch da, wo sie in ihrem eigenen Namen reden, führt der Sinn jener beiden Wörter nothwendig auf eine höhere Macht und Natur, die sie in Christo anerkannten. In dem Worte *πίστις* nämlich liegt auch bei ihnen ganz offenbar der Grundbegriff des vollen Vertrauens, und zwar zunächst, und das ist wohl zu beachten, zu der wunderbaren, übermenschlichen Macht Christi; denn als man einen Gichtbrüchigen zum Erlöser bringt, dafs er ihn heile, erzählen sie ganz einfach: „Und da Jesus ihren Glauben sah" (*ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν*), d. i. ihr Vertrauen zu ihm, dafs er die Macht habe, ihn zu heilen (Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20.). Ebenso sagt Lucas vom Paulus, als dieser einen Lahmen heilt: „Und da derselbe (Paulus) sah, dafs er Glauben hatte, geheilt zu werden" (*ὅτι πίστιν ἔχει τοῦ σωθῆναι*, Act. 14, 9.). Daher drückt denn auch das von den Syn-

optikern noch häufiger gebrauchte ἀπιστία zunächst Mangel oder völlige Abwesenheit jenes Vertrauens zu der Macht Christi aus; denn sie erzählen, dafs Jesus in Nazareth nicht viele Wunder that wegen ihres Unglaubens (διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν, Matth. 13, 58., vgl. Marc. 6, 5.), und dafs Jesus sich gewundert über ihren Unglauben (Marc. 6, 6.). Aber auch Mangel an Vertrauen zu den Worten Jemandes liegt in jener ἀπιστία; denn Marcus erzählt vom Erlöser: „Und er schalt ihren Unglauben, dafs sie denen, die ihn auferstanden gesehen, nicht geglaubt hatten" (Marc. 16, 14.). Beides endlich, nämlich Mangel an Vertrauen zu den Worten, wie zu der Macht des Erlösers, liegt in dem Worte, wenn der Vater eines kranken Knaben auf des Erlösers Äufserung: „Alles ist möglich dem Gläubigen," antwortet: „Ich glaube, Herr; hilf (aber auch) meinem Unglauben" (βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ, Marc. 9, 24.). Dafs aber in der πίστις wirklich der Begriff des festen, zweifellosen Bauens, auch auf die Hülfe und Macht Gottes, liegt, zeigen die von den Jüngern angeführten Worte, die sie zum Herrn sprechen: „Vermehre unsern Glauben" (πρόσθες ἡμῖν πίστιν, Luc. 17, 5.); denn nach v. 6. ist hier von dem bergeversetzenden Glauben die Rede. Eben weil nun aber das feste, sichere Vertrauen zu der Macht und dem Willen Jemandes der Grundbegriff ist, der auch nach den Synoptikern in der πίστις liegt, so kann das von Lucas gebrauchte πίστις εἰς Χριστόν (Act. 24, 24.) unmöglich anders gefafst werden, als für das sich auf Christus richtende volle Vertrauen des Herzens, d. i. das Vertrauen auf seine Macht, seine Hoheit, seine Worte, so dafs die Anerkennung seines über die Menschen erhabenen, göttlichen Wesens nothwendig mit darin inbegriffen ist. Auch wo Lucas das Wort πίστις ohne weiteren Zusatz gebraucht, ist daher aus dem Zusammenhange klar, dafs er jenes Vertrauen des Herzens zu der Hoheit und Macht Christi meint, worin gerade die Überzeugung von seiner Messianität bestand (Act. 6, 7. 11, 24. 13, 8. 16, 5.); wefshalb er auch von einem Gestärktwerden im Glauben (στερεοῦσθαι τῇ πίστει, Act. 16, 5.) spricht. Das Verbum πιστεύειν

hat daher auch bei den Synoptikern nicht die Bedeutung des blofsen Meinens und Fürwahrhaltens; denn dafür findet sich *νομίζειν* (Act. 7, 25. 16, 27.) und *δοκεῖν* (Act. 27, 13.); sondern Vertrauen haben zu Jemandem, auf ihn und seine Worte bauen; darum ist entweder ein Dativ der Person hinzugesetzt, z. B. *αὐτῷ*, sc. *τῷ Ἰωάννῃ* (Matth. 21, 25. Marc. 11, 31. Luc. 20, 5.), oder *τῷ Ἰησοῦ* (Matth. 27, 42.), ferner *ἐκείνοις* (Marc. 16, 13. 14.), auch *τῷ Φιλίππῳ* (Act. 8, 12.), wobei das eigentliche Object aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen ist; oder es steht als Object ein ganzer Satz dabei, z. B. „dafs das dir vom Herrn Verkündigte in Erfüllung gehen wird" (Luc. 1, 45.), oder: „dafs er ein Jünger wäre" (Act. 9, 26.); oder es steht endlich ein Dativ der Sache dabei, der man Vertrauen schenkt, z. B. *τοῖς λόγοις μου* (Luc. 1, 20.). In diesem Sinne steht auch das Gegentheil *ἀπιστεῖν* mit dem Dativ für: kein Vertrauen, keinen Glauben schenken, z. B. *αὐταῖς*, sc. *ταῖς γυναιξί* (Luc. 24, 11.), oder das Object ist als ein ganzer Satz aus dem Zusammenhange hinzuzudenken, z. B.: „Da sie hörten, dafs er lebe —, glaubten sie nicht" (*ἠπίστησαν*, Marc. 16, 11., vgl. Luc. 24, 41. *ἀπιστούντων αὐτῶν*). In Bezug auf die Person Christi aber liegt in dem *πιστεύειν* sowohl das feste Vertrauen zu der Wahrheit, dafs er der Messias sei, als auch das entschiedene Vertrauen zu ihm, als dem Sohn Gottes, d. i. seiner höheren Würde und Macht; denn wenn der Kämmerer zum Philippus spricht: „Ich glaube, dafs Jesus Christus der Sohn Gottes ist" (*πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν*, Act. 8, 37.), so liegt darin Beides, die feste Überzeugung von der Messianität Jesu, sowie das daraus folgende Bauen und Vertrauen auf die Hoheit und Macht seiner Person. Diese Richtung des vertrauenden Herzens zu dem Erlöser hin drückt Lucas, ganz wie sein Lehrer, der Apostel Paulus (Act. 16, 31. 22, 19. Röm. 4, 5. 24.), und auch Petrus (Act. 11, 17.), noch deutlicher durch die Präposition *ἐπί* mit dem Accusativ aus; denn er sagt: „Viele glaubten an den Herrn" (*ἐπίστευσαν ἐπὶ τὸν κύριον*, Act. 9, 42.); auch mit *ἐπιστρέφειν* verbunden: „Eine grofse

Anzahl glaubte und bekehrte sich zum Herrn" (πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον, Act. 11, 21.). Auch wo das πιστεύειν vom Lucas absolut gebraucht ist und geradezu für: sich zu Christo bekehren, steht, drückt es daher immer doch diefs Vertrauen des Herzens zu Christo, als dem wahrhaftigen Heiland und Retter, mit aus; so Act. 2, 44. 4, 4. 32. 8, 13. 37. 13, 12. 48. 14, 1. 15, 5. 17, 12. 34. 18, 8. 27.; vgl. auch Marc. 15, 32. Dafs diefs aber wirklich der Fall ist, zeigt deutlich der zuweilen dabei stehende Dativ, nämlich πιστεύειν τῷ κυρίῳ (Act. 5, 14. 18, 8.), wofür auch ein Mal selbst πιστεύειν τῷ θεῷ steht (Act. 16, 34.). Das Gegentheil dieses Vertrauens drückt Lucas durch ἀπειθεῖν aus (Act. 14, 2. 17, 5. 19, 9.), wofür auch ἀπιστεῖν (Act. 28, 24.) steht, und wodurch er den entschiedenen Unglauben, d. i. das Verwerfen Christi als des Heilandes und Retters, bezeichnet. Das πιστεύειν selbst aber ist auch nach Lucas Sache des Herzens; denn er läfst den Philippus zum Kämmerer sprechen: „Wenn du glaubest von ganzem Herzen" (ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, Act. 8, 37.), und sagt von dem Barnabas, dafs er in Antiochien die Christen ermahnt habe, mit dem Vorsatze des Herzens bei dem Herrn zu verharren (τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν τῷ κυρίῳ, Act. 11, 23.), d. i. den Entschlufs des Herzens, durch den sie sich für den Herrn entschieden hätten, nicht zu ändern. Auch die synonymen Ausdrücke, die Lucas für πιστεύειν gebraucht, weisen hierauf hin; denn er setzt nicht nur, wie Paulus (Röm. 14, 14. 2 Tim. 1, 12.), dafür πεπεισμένον εἶναι (Luc. 20, 6., vgl. Act. 17, 4. ἐπείσθησαν, und Act. 28, 24. ἐπείθοντο), sondern gebraucht auch folgende längere Umschreibungen: das Wort des Apostels freudig annehmen (ἀσμένως ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον αὐτοῦ, Act. 2, 41.), das Wort mit aller Bereitwilligkeit aufnehmen (δέχεσθαι τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας, Act. 17, 11.), das Wort Gottes annehmen (δέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, Act. 8, 14.), dem Herrn beitreten (προστεθῆναι τῷ κυρίῳ, Act. 11, 24.). Von den bekehrenden Aposteln aber sagt er, dafs sie Viele zu Jüngern gemacht (μαθητεύσαντες ἱκανούς, Act. 14, 21.). Als Mit-

tel dazu nennt er häufig das Überzeugen (πείθειν, Act. 18, 4. 19, 8. 26, 28. 28, 23., vgl. v. 24.), sagt aber ausdrücklich, ganz der Lehre des Apostels Paulus von der Vorherbestimmung gemäfs: „Und es glaubten, so viel ihrer bestimmt waren zum ewigen Leben" (καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, Act. 13, 48., vgl. Röm. 8, 28—30. 9, 11 ff.). Hieraus erhellt aber auch, wie gerade der Glaube, d. i. das volle Vertrauen zu Christo als dem wahrhaftigen Retter, als die Bedingung des ewigen Lebens von Lucas angesehen ward, wie denn auch das πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nach den vom Erlöser selbst angeführten Worten (Marc. 1, 15.), neben der μετάνοια, als die Bedingung des Eintritts in die βασιλεία τοῦ θεοῦ bezeichnet wird. Der Glaube an das Evangelium aber schliefst nothwendig die Überzeugung und das feste Vertrauen in sich, dafs Christus wirklich der Verheifsene sei und als solcher jene βασιλεία τοῦ θεοῦ wahrhaftig verkündet und gebracht habe und in vollkommener Herrlichkeit einst noch heraufführen werde. Aus dem Allen geht nun hervor, dafs sowohl Lucas, dem Gebrauche der Wörter πίστις und πιστεύειν beim Paulus sich anschliefsend, als auch Matthäus und Marcus, den Grundbegriff des Vertrauens in jenen Wörtern überall festhaltend, im Erlöser nothwendig eine Macht und Hoheit, der man, wie keinem Menschen, vertrauen könne und solle, voraussetzen mufsten. Läfst sich daher auch bei den Synoptikern nirgends die Benutzung der Logosidee nachweisen, und ist die nähere Entwickelung und Bestimmung des göttlichen Wesens in Christo, wie sie Johannes und Paulus geben, nicht ihre Sache: so erscheint doch auch bei ihnen Christus von einer solchen Hoheit, Majestät und göttlichen Machtfülle, dafs jeder Unbefangene beim Lesen ihrer einfachen Berichte fühlt, wie sie sich ihn wesentlich von der Menschheit verschieden und auch mit Gott selbst metaphysisch in der innigsten Verbindung dachten.

4) Achten wir zuletzt auch bei ihnen auf die jüdisch-messianischen Vorstellungen, so haben wir bereits oben nachgewiesen, wie es ihnen gerade darauf ankommt, zu zeigen, dafs in Christo wirklich der verheifsene Messias

erschienen sei, und dafs besonders Matthäus nach der Bestimmung seines Evangeliums für jüdische oder judenchristliche Leser es sich angelegen sein läfst, die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in der Person Christi vor Augen zu stellen. Daher bei ihm der constante Ausdruck, mit dem er das Citat irgend einer alttestamentlichen Stelle einleitet: „Auf dafs erfüllet würde der Ausspruch der Propheten oder des Propheten" (*ὅπως* oder *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν* oder *διὰ τοῦ προφήτου*), wobei er dann häufig auch den Namen des von ihm citirten Propheten hinzufügt (Matth. 2, 23. 4, 14. 8, 17. 12, 27. 13, 35. 21, 4. 27, 35.). Marcus und Lucas dagegen haben bei den wenigen Citaten, die sie geben, den kürzeren Ausdruck: „Wie geschrieben steht" (*ὡς* oder *καθὼς γέγραπται*), wobei sie jedoch den Namen des Propheten oder des citirten Buches gewöhnlich ebenfalls nennen (Marc. 1, 2. Luc. 2, 23. 3, 4.). Ein Mal indessen hat Marcus ausdrücklich: „Und so ward die Schrift erfüllet, welche sagt" u. s. w. (*καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα*, Marc. 15, 28.). Es sahen folglich auch die Synoptiker in den alttestamentlichen Schriften Aussprüche Gottes selbst; wefshalb auch Matthäus einige Male sein Citat mit den Worten einleitet: „Auf dafs erfüllet würde der Ausspruch **des Herrn** (*τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου*) durch den Propheten" (Matth. 1, 22. 2, 15.). Es gab Gott aber seine Aussprüche und namentlich seine Weissagungen durch den heiligen Geist; wefshalb Lucas auch vom Simeon sagt: „Und es war ihm geweissagt vom heiligen Geiste" (*καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*, Luc. 2, 26.). Mithin enthielt die ganze Schrift auch nach der Überzeugung der Synoptiker Weissagungen, in denen der heilige Geist von Christus geredet, und in die also von jenem ein Sinn gelegt war, der sich auf Christus bezog, und der erst durch Auslegung verstanden werden konnte. Darum sagt Lucas, dafs Jesus den Emmauntischen Jüngern, von Moses und allen Propheten anfangend, das von ihm in allen Schriften Gesagte **auslegte** (*καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμήνευεν αὐτοῖς*

ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ, Luc. 24, 27.). Wir finden hierin wieder den Schlüssel zu der Deutung alttestamentlicher Aussprüche, die ihrem ursprünglichen, d. i. historischen, Sinne und Zusammenhange nach ganz etwas Anderes bezeichnen. Weil der Geist Gottes in der Schrift redet, so hat er auch, nach der Überzeugung der Synoptiker, in die Worte der Schrift zugleich einen Sinn gelegt, der erst in Christo seine Erfüllung finden sollte und wirklich gefunden hat; es bedarf aber dieser letztere Sinn erst der Auslegung, um auch richtig von Christo verstanden zu werden. Matthäus nun folgt in seinen Anführungen aus dem A. T. meist dem hebräischen Original und citirt durchaus frei nach dem Gedächtnifs, wobei denn Gedächtnifsfehler oder absichtliche Auslassungen nicht verkannt werden können. Wenn nämlich auch Matth. 1, 23. (vgl. Jes. 7, 14.), c. 2, 18. (vgl. Jerem. 31, 15.), c. 3, 3. (vgl. Jes. 40, 3.) nicht ganz genau nach den LXX. angeführt sind, so zeigt sich doch bei den übrigen Citaten (Matth. 2, 6. 15. 23. c. 4, 6. 15—16. c. 8, 18—21. c. 13, 35. c. 21, 5. c. 27, 9—10. 35.) meist augenscheinlich die Benutzung des hebräischen Originals. So lauten z. B. in dem Citat aus Micha über Bethlehem, als den Geburtsort Jesu (Matth. 2, 6., vgl. Micha 5, 1.), die Worte also: „Keineswegs bist du das Geringste unter den Fürsten Juda's" (ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα); die LXX. aber haben ἐν χιλιάσιν, unter den Tausenden Juda's, wodurch sie das hebräische בְּאַלְפֵי wiedergeben; Matthäus aber leitet diefs nicht von אֶלֶף, sondern von אַלּוּף, Familienhaupt, ab und übersetzt es daher durch ἡγεμόσιν. Ferner ist der Ausspruch: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn" (Matth. 2, 15., vgl. Hos. 11, 1.), nach dem hebräischen קָרָאתִי לִבְנִי wiedergegeben, nicht nach den LXX.; denn diese haben für Sohn τὰ τέκνα αὐτοῦ. Das Citat aber, dafs Jesus Nazaräer heifsen werde (Matth. 2, 23., vgl. Jes. 11, 2.), ist blofs von dem Klange des hebräischen Wortes נֵצֶר hergenommen, was so viel als צֶמַח, Sprofs oder Spröfsling, bedeutet, und womit der Messias bezeichnet ist (Jerem. 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12.); hier aber wird es auf die Herkunft Jesu aus Nazareth oder auf sein Wohnen daselbst gedeutet. Das

Reden Jesu in Parabeln wird durch die Übersetzung des hebräischen בְּמָשָׁל mit ἐν παραβολαῖς erklärt (Matth. 13, 35., vgl. Ps. 78, 2.), obwohl das Wort im Zusammenhange des Grundtextes ein Spruchlied, einen Lobgesang bedeutet. Das hebräische יוֹצֵר für Tempelschatz, Gotteskasten, wird, weil es auch Töpfer heifst, was aber dem Zusammenhange im Hebräischen ganz heterogen ist, durch Töpferacker (εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως) wiedergegeben (Matth. 27, 10., vgl. Zach. 11, 13.), während die LXX. εἰς τὸ χωνευτήριον haben. Gerade an dieser Stelle zeigt sich nun aber auch beispielsweise die überaus freie Benutzung des hebräischen Textes. Nach dem historischen Sinne giebt der Prophet im Namen Jehova's das Hirtenamt über Ephraim auf und läfst sich den Hirtenlohn von dreifsig Sekeln geben, den er nach Jehova's Befehl in den Tempelschatz wirft (Zach. 11, 12—13.). Matthäus nun verwandelt die erste Person Sing. וָאֶקְחָה, und ich nahm, und וָאַשְׁלִיךְ, und ich warf, was der Prophet von sich selbst sagt, in die dritte Person Plur. ἔλαβον und ἔδωκαν, sie nahmen und sie gaben, womit er die Hohenpriester meint. Dazu läfst er בֵּית יְהוָה, in das Haus Gottes, ganz weg; denn dadurch hätte der Sinn ein ganz anderer werden müssen. Es kam ihm aber nur darauf an, den Kauf des Töpferackers durch die Stelle zu erweisen; daher er denn auch die Worte: אֶל־הַיּוֹצֵר, durch eine seiner Deutung entsprechende Umschreibung, nämlich durch εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, wiedergiebt, wobei er offenbar die Worte: τὸν ἀγρόν, ganz frei hineinschiebt und durch das εἰς für אֶל nicht die Richtung, sondern die Zweckbestimmung angiebt, nämlich zum Töpferacker, d. i. zu seiner Erwerbung. Auch der Gedächtnifsfehler ist zu bemerken, dafs er die Worte dem Jeremias zuschreibt, während sie Zacharias gesprochen. Ein ähnlicher Irrthum ist auch vom Marcus anzuführen, der die Worte des Maleachi: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her" (Mal. 3, 1.), dem Jesaias zuschreibt (Marc. 1, 2.). Dafs auch hier der Urtext etwas anders lautet, nämlich: „Siehe, ich sende meinen Boten, dafs er den Weg bereite vor mir her," ist schon früher ein Mal angeführt. Besonders auf-

fallend aber erscheint die Anwendung einer Stelle des Jesaias beim Matthäus, wonach die Worte des Propheten von dem stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes, also von der Sündentilgung durch ihn, auf das Wegnehmen der körperlichen Krankheiten und Gebrechen, also auf die Krankenheilungen des Herrn, bezogen sind (Matth. 8, 17., vgl. Jes. 53, 4.). Die hebräischen Verba נָשָׂא und סָבַל, die hier durch *λαμβάνειν* und *βαστάζειν* wiedergegeben sind, werden daher ganz gegen ihren Sinn auf das Fortschaffen und Entfernen, und zwar körperlicher Übel, gedeutet. Wie wenig aber der historische Sinn überhaupt in Betracht kommt, zeigt vor Allem die Anführung aus Jesaias, wonach eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären soll, was Matthäus auf die Maria und die Geburt Jesu von einer Jungfrau deutet (Matth. 1, 23., vgl. Jes. 7, 14.); denn welchen Sinn der Prophet mit seinen Worten verband, ist früher schon ausführlich nachgewiesen (s. Th. I. S. 111 ff.). Die wenigen Citate beim Marcus (Marc. 1, 2. 3. c. 15, 18.) und Lucas (Luc. 1, 55. 2, 23. 3, 4—6.) zeigen sich übrigens ebenfalls als durchaus freie und aus dem Gedächtnifs entnommene Anführungen, jedoch nach den LXX.

Fragen wir hiernach nun zuletzt noch nach den eigenthümlich jüdisch-messianischen Erwartungen, welche auch die Synoptiker theilen, so findet sich allerdings bei ihnen davon nicht wenig. Schon die vom Lucas angeführte Verheifsung des Engels, dafs Gott der Herr dem Erlöser den Thron David's, seines Vaters, geben, und dafs derselbe König sein werde über das Haus Jacob's in alle Ewigkeit, und seines Königreiches kein Ende sein werde (Luc. 1, 32—33.), führt auf die messianische Erwartung eines specifisch israelitischen Reiches, das als das messianische von ewiger Dauer sein werde; denn der Thron David's und das Königthum über das Haus Jacob's sind hier offenbar charakteristisch, und die christlich-dogmatische Deutung dieser Worte ist, so berechtigt sie an sich sein mag, doch wohl zu unterscheiden von dem Sinne, den jüdische Zuhörer und Leser ganz natürlich und nothwendig mit jenen Worten verbinden mufsten. Ein solches Reich nun, das sich als das messianische einst auch

über alle Völker der Erde erstrecken sollte, wird nun von den Synoptikern auch bei Christi Wiederkunft, und zwar hier auf der Erde, wirklich erwartet, so dafs Christus dann als herrlicher und ewiger König und Richter in diesem Reiche auf Erden herrschen werde. Schon die Andeutung, welche der Priester Zacharias davon weissagend giebt (Luc. 1, 67—79.), dafs Gott im Hause David's ein Horn der Rettung aufgerichtet (v. 69.), „der Rettung von unsern Feinden und aus der Hand aller unserer Hasser (v. 71.), dafs wir furchtlos, gerettet aus der Hand unserer Feinde, ihm dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Angesicht unser Leben lang" (v. 74—75.), und dafs das Licht aus der Höhe, welches erschienen sei, auch die bestrahlen werde, die im Dunkel und Todesschatten wohnen (v. 78—79.), läfst mittelbar auf die Ansicht des Referenten davon schliefsen. Diese aber, wie die der beiden ersten Evangelisten, liegt klar in der Relation der letzten Reden Jesu von seiner Wiederkunft. Die bildliche Darstellung des Herrn ist hier offenbar von allen drei Referenten wörtlich und eigentlich gefafst, und nach dem Sinne der vorliegenden Schilderung ist durchaus an ein hier auf Erden bald erscheinendes, glänzendes und ewiges Reich des wiederkehrenden Erlösers, als des Messias, zu denken. Dafs der Herr selbst aber nur bildlich geredet, und was er mit dieser seiner bildlichen Rede gemeint, ist bereits oben nachgewiesen (s. auch Unsterblichkeitslehre, S. 66 ff.); die Jünger aber erwarteten, wie sich diefs thatsächlich bei allen in ihren Schriften zeigt, die baldige leibliche Wiederkunft Christi zur Aufrichtung dieses herrlichen Reiches; wefshalb auch die Synoptiker diese Erwartung vollkommen theilen und einzelne Äufserungen Christi, die sie berichten, durchaus in diesem Sinne fassen. Dahin gehört, dafs sie die Weissagung des Herrn von der Zerstörung Jerusalems und die von seiner Wiederkunft so innig mit einander verbinden und verweben, dafs nach ihrer Darstellung Beides als mit einander eintretend oder doch nur durch einen ganz kurzen Zeitraum von einander getrennt erscheint. Denn nachdem die Kriege u. s. w. vor der Zerstörung Jerusalems erwähnt

sind, heifst es: „Alles dieses aber ist der Anfang der Wehen" (Matth. 24, 8. Marc. 13, 9.), d. i. der Anfang der Messiaswehen, welche der Ankunft des Messias selbst vorausgehen werden. Nach der Schilderung der Zerstörung selbst aber heifst es: Doch in denselbigen Tagen, nach selbiger Drangsal wird die Sonne verfinstert werden u. s. w. (Marc. 13, 24. Matth. 24, 29.). Die Jünger selbst aber sollen diefs Alles noch sehen, d. i. erleben, und daran merken, dafs Christus nahe ist vor der Thür (Marc. 13, 29. Matth. 24, 33.), und dafs das Reich Gottes nahe ist (Luc. 21, 31.); ja das noch lebende Geschlecht soll nicht vergehen, bis diefs Alles geschehen ist (Matth. 24, 34. 16, 28. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32.). Wenn es aber anfange zu geschehen, sollen die Jünger ihr Haupt aufrichten und erheben; denn es nahe ihre Erlösung (Luc. 21, 28.); darum sollen sie immer wachsam sein, dafs jener Tag, nämlich der der Ankunft Christi und des Weltendes, sie nicht plötzlich überrasche (Luc. 21, 34. Marc. 13, 33. 35. 36. 37.); denn zu welcher Zeit sie es nicht meineten, werde der Menschensohn kommen (Matth. 24, 44. 25, 13.). Wohl lassen alle diese Stellen auch eine andere Deutung zu, ja müssen als Worte Christi auch wirklich in einem anderen Sinne verstanden werden; allein das ist eine ganz andere Frage, was Christus damit gemeint, als was die Referenten bei jenen Worten sich gedacht, und was sie selbst danach erwartet haben. Diefs Letztere aber ist für jeden Unbefangenen aus der ganzen Zusammenstellung der einzelnen Äufserungen und dem Zusammenhange so klar, dafs man allen hermeneutischen Grundsätzen und jeder gesunden Exegese Trotz bieten mufs, will man nachweisen, die Synoptiker hätten beim Niederschreiben dieser Worte gar nicht an die nahe Wiederkunft Christi gedacht (vgl. Unsterblichkeitslehre, S. 68. u. 69.). Nicht minder gewagt ist es, zu behaupten, sie hätten Alles, was von der Ankunft Christi sonst noch gesagt ist, z. B. das Herabfallen der Sterne und die Erschütterung der Himmelskörper (Matth. 24, 29. Marc. 13, 24—25. Luc. 21, 25.), das Kommen Christi im Gewölk mit allen heiligen Engeln (Matth. 25, 31. Marc. 13, 26—27.), das Aussenden der Engel unter Posaunenruf

(Matth. 24, 31. 13, 39. Marc. 13, 27.), das Sitzen Christi auf dem Throne seiner Herrlichkeit (Matth. 25, 31. 19, 28.), das Sitzen der Apostel auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28.), das Essen und Trinken am Tische Christi in seinem Reich (Luc. 22, 28—30. Matth. 26, 29.) u. s. w., nicht eigentlich, sondern nur bildlich verstanden. Nach ihrer jüdisch-messianischen Vorstellung konnten sie, wie die Jünger selbst, die ewige Wahrheit nicht anders, als in dieser Hülle, fassen; darum gab sie auch der Herr also seinen Jüngern. Nach dem letzten Gericht aber bei der Ankunft Christi (Matth. 25, 32 ff. 13, 41—43.) und nach der Vollstreckung seines Urtheilsspruches (Matth. 25, 46.) dachten sich die Synoptiker auch das Ende, τὸ τέλος (vgl. Matth. 24, 6. 14. Marc. 13, 7. Luc. 21, 9. Matth. 10, 22. 24, 13. Marc. 13, 13.), die συντέλεια τοῦ αἰῶνος (vgl. Matth. 13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 20.), die παλιγγενεσία (vgl. Matth. 19, 28.), das ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ (vgl. Act. 1, 6.), und somit den eigentlichen Beginn des Reiches Gottes (Luc. 21, 31. Matth. 16, 28.). Nicht zu übersehen ist hierbei jedoch, dafs von ihnen mit keiner Sylbe eine Todtenauferstehung bei der Ankunft Christi erwähnt wird (vgl. Matth. 24, 31. 25, 32. 13, 39. 41—43. 49. Marc. 13, 27.). Der Grund davon liegt gewifs nicht darin, dafs sie selbst eine solche etwa nicht dabei erwartet hätten, sondern vielmehr darin, dafs der Erlöser selbst in seiner Weisheit von derselben bei dieser Schilderung der letzten Dinge gar nichts gesagt hat (s. oben u. Unsterblichkeitslehre, S. 70—73.). Dafs nun aber alle jene bildlichen, jüdisch-messianischen Ausdrucksformen wirklich von den Synoptikern noch eigentlich gefafst wurden, bedarf nach dem, was wir in dieser Beziehung beim Petrus und Paulus gesehen, und was die judenchristliche Bildung zur apostolischen Zeit aus jenen Aussprüchen des Herrn überhaupt für Hoffnungen geschöpft und in der Apokalypse weiter ausgeführt hat, keines besonderen Beweises. Auch jetzt hangen ja noch viele Christen an der wörtlichen Auffassung aller jener Worte des Herrn, ein sicheres Zeugnifs, dafs die Referenten sie in solchem Sinne und Zusammenhange wiedergegeben haben, dafs

jene Auffassung noch immer Vielen als die natürliche und allein richtige erscheint.

Als Resultat unserer ganzen Untersuchung stellt sich also Folgendes heraus: 1) Christus ist nach den Synoptikern Sohn Gottes, nicht bloſs, weil er von dem Geiste Gottes im Schooſse der Maria erzeugt worden, sondern auch, weil in seinem ganzen Leben und Wirken göttliche Macht, Erkenntniſs und Wahrheit zur gewissen Anschauung gekommen. 2) Er ist nach Vollbringung seines Werkes und seiner sichtbaren Rückkehr zum Vater der Herr über Alles und stärkt vom Himmel aus die Seinen mit göttlicher Kraft. 3) Von eben daher wird er in nicht gar langer Zeit als letzter Richter über Alle und als König des neu auf Erden zu errichtenden herrlichen und ewigen Reiches wiedererscheinen, und das Ende der Welt und der Beginn des wahren Himmelreiches tritt dann ein. 4) Theil an diesem Reiche haben dann Alle, die Buſse gethan und an das Evangelium geglaubt, d. i. auf Christum als den wahrhaftigen Sohn Gottes und auf seine Verkündigung vom Reiche Gottes ihr ganzes Vertrauen und ihre Hoffnung gesetzt und danach gelebt haben. 5) Denn dazu ist er auf Erden erschienen, daſs er alle Verheiſsungen, welche Gott von dem kommenden Retter, d. i. dem Messias, im A. T. gegeben, vollständig erfüllen und durch seine Lehre und Verkündigung vom Reiche Gottes, sowie durch seinen Tod am Kreuze, die verlorenen Seelen der Menschen retten sollte. 6) Sein ganzes Leben und Wirken auf Erden ist ein sprechender Beweis, daſs er wirklich erfüllt hat, was verheiſsen war, und darum können alle Völker der Erde nur in ihm ihre Rettung finden und durch ihn allein eingehen in die wahrhaftige *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. — Nach dieser Anschauung der Synoptiker von der Person und dem Werke Christi richtet sich das leichtfertige Urtheil selbst, als sei er nach ihrer Darstellung nur ein Mensch gewesen. Das Eigenthümliche der Synoptiker ist allerdings, daſs sie in seinem menschlichen Wirken die Erfüllung dessen nachweisen, was man von dem Messias erwartet und gehofft hatte; allein indem sie dieſs thun, zeigen sie auf die einfachste und anschaulichste Weise, wie die göttliche Herrlichkeit Christi durch alle seine Worte

und Werke hindurchstrahlt, so dafs bei jedem Unbefangenen als Totaleindruck die Wahrheit zurückbleibt: In Christo war wirklich göttliches Wesen und göttliche Kraft.

§. 34.

II. Die Lehre des Hebräerbriefes von der Person Christi.

Wenn es wohl bei allen unbefangenen Theologen, besonders nach Friedr. Bleek's gründlicher Beweisführung, als ausgemacht gilt, dafs nicht der Apostel Paulus Verfasser des Hebräerbriefes ist, so ist nichts desto weniger doch ebenso gewifs, dafs die Paulinische Grundanschauung von der Person und dem Werke Christi von dem Verfasser unseres Briefes vollkommen getheilt und nur in der ihm eigenthümlichen, durch jüdisch-Alexandrinische Schriftgelehrsamkeit ausgezeichneten Weise näher entwickelt und dargestellt wird. Rechnen wir dazu nun den bestimmten Zweck des Briefes, die Hebräer, d. i. die palästinensischen Judenchristen, zum treuen Festhalten an der erkannten Wahrheit zu ermahnen und ihnen zu dem Ende nach ihrer eigenen früheren Vorstellung von der hohen Wichtigkeit des Tempelcultus und ganz besonders des Hohenpriesterthums die weit höhere Wichtigkeit des neuen Bundes und der göttlichen Erhabenheit Christi, als des wahren und ewigen Hohenpriesters, vor Augen zu stellen: so ergiebt sich von selbst, dafs zum Verständnifs des Briefes vor Allem drei Erfordernisse vorhanden sein müssen. Diese sind: 1) die Kenntnifs der Paulinischen Dogmatik; denn darauf ist des Verfassers eigene Überzeugung basirt; 2) die Bekanntschaft mit der jüdisch-Alexandrinischen Interpretationsweise des A. T.; denn von dieser macht der Verf. den ausgedehntesten Gebrauch; und 3) die Kenntnifs des jüdischen Opfercultus und besonders der hohenpriesterlichen Amtsthätigkeit dabei; denn nur durch diese wird den Lesern die ewige Wahrheit von der Vergebung der Sünden durch den Tod Christi vor Augen gerückt. In Bezug auf den ersten Punkt ergiebt sich nun, dafs der Verfasser die Paulinische Lehre von dem

göttlichen Wesen in Christo noch um einen Schritt weiter ausführt, das Werk des Erlösers, das er, wie Paulus, vor Allem im Kreuzestode Christi erblickt, in die dadurch bewirkte Vollendung (τελείωσις), d. i. vollkommene Vergebung und Seligkeit, setzt und endlich in der πίστις, dem entsprechend, die Paulinische ἐλπίς mitumfafst. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so geht die freie, allegorische Benutzung des A. T. weit über das Mafs hinaus, das alle übrigen neutestamentlichen Schriftsteller beachten, ja ist so sehr auf die Alexandrinische Übersetzung ausschliefslich basirt, dafs unserm Verfasser selbst ein Schreibfehler in dieser Übersetzung zum Fundamente eines wichtigen Beweises dient (c. 10, 5.). Der dritte Punkt endlich erklärt die ganze Form und Fassung der Lehre von der Sündenvergebung und läfst erst deutlich den Unterschied erkennen, der zwischen der ewigen Wahrheit selbst und der Form stattfindet, in der sie jüdischen Augen und Herzen fafsbar und somit theuer gemacht wird. Gehen wir jedoch jetzt näher auf die Einzelnheiten selbst ein!

1) Wollen wir die Natur und das Wesen Christi, wie unser Verf. es fafst, näher kennen lernen, so haben wir auch hier zunächst auf die vollkommen menschliche Natur zu achten, welche Christo von ihm zugeschrieben wird. Er nennt ihn nämlich nicht blofs in einem Citate aus dem A. T. einen Menschen (ἄνθρωπος) und Menschensohn (υἱὸς ἀνθρώπου), der auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden (τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον) (Hebr. 2, 6—7. 9.), sondern sagt bestimmt, dafs er aus dem Stamme Juda entsprossen sei (ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, Hebr. 7, 14.), und dafs er des Fleisches und Blutes (σαρκὸς καὶ αἵματος), wie Menschen, theilhaftig gewesen oder daran Theil genommen habe (μετέσχε τῶν αὐτῶν, Hebr. 2, 14.). Er erwähnt daher auch den Leib Jesu Christi (τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Hebr. 10, 10.) und spricht wiederholt von seinem Blute (Hebr. 9, 12. 14. 10, 19. 29. 12, 24. 13, 12. 20.) und von seinem Tode (Hebr. 2, 9. 14. 5, 7.), und zwar am Kreuze (Hebr.

12, 2., vgl. c. 6, 6.), ferner von seinen Leiden (τὰ παθήματα, Hebr. 2, 9. 10. πάσχειν, cap. 2, 18. 5, 8. 9, 26. 13, 12. ὑπομένειν, c. 12, 2. 3.) und von seiner Schmach (ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ, Hebr. 11, 26. 13, 13. αἰσχύνη, c. 12, 2. παραδειγματίζειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, c. 6, 6.). Auch nennt er das irdische Leben des Herrn die Tage seines Fleisches (αἱ ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, Hebr. 5, 7.) und sagt, dafs er in Allem seinen Brüdern, d. i. den Menschen, habe gleich werden müssen (ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, Hebr. 2, 17.). Die leibliche Auferstehung des Herrn aber erwähnt er mit den Worten, dafs Gott den grofsen Hirten der Schafe, unsern Herrn Jesum, von den Todten zurückgeführt habe (ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν — τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν, Hebr. 13, 20.). Sind aber hiermit die Hauptthatsachen im irdischen Leben des Erlösers bezeichnet, so liegt doch auch in jenem Gleichwerden in Allem (κατὰ πάντα) zugleich die bestimmte Erklärung, dafs Christus nicht blofs dem Körper, sondern auch der Seele nach Mensch gewesen, und diefs wird bestätigt durch die ihm zugeschriebenen rein menschlichen Gefühle und Äufserungen des in ihm lebenden Geistes. So wird von seinem heftigen Geschrei und seinen Thränen geredet, mit denen er Gott Gebet und Flehen dargebracht habe (δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας — μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας), und von seiner Furcht, aus der er erhört und befreiet worden (εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας) (Hebr. 5, 7.); ferner wird von ihm gesagt, dafs er durch Leiden den Gehorsam gelernt habe (ἔμαθεν ἀφ᾽ ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν, Hebr. 5, 8.), und dafs er versucht worden (πειρασθείς, Hebr. 2, 18.), ja in allen Stücken auf gleiche Weise, wie wir (πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα, sc. ἡμῶν, Hebr. 4, 15.). Der Zusatz: ohne Sünde (χωρὶς ἁμαρτίας), aber zeigt klar, dafs auch unser Verfasser dabei die vollkommene Sündlosigkeit Jesu festhält. Er drückt sie noch bestimmter aus, indem er den Erlöser heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert (ὅσιος, ἀκα-

κος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν) nennt (Hebr. 7, 26.), ja noch besonders anführt, dafs er sich fehllos (ἄμωμον) Gott dargebracht habe (Hebr. 9, 14.). Wenn er ihn daher treu nennt (πιστὸν ὄντα) dem, der ihn geschaffen, oder besser, ihn dazu (zum Gesandten und Hohenpriester, 3, 1.) gemacht habe (τῷ ποιήσαντι αὐτόν, Hebr. 3, 2.), so ist nach dem Vorigen mit dieser Treue die vollkommenste Tugend überhaupt bezeichnet, die der Mensch Gott gegenüber haben kann.

Wenden wir uns nun aber zu dem höheren, göttlichen Wesen, das der Verf. des Hebräerbriefes zugleich in dem Erlöser sieht, so tritt hierbei die Paulinische Anschauung und Überzeugung vor Allem stark hervor; denn er nennt den Erlöser nicht blofs absolut den Sohn (τὸν υἱόν, Hebr. 1, 1. 3, 6. 5, 8. 7, 28.) und bestimmter den Sohn Gottes (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, Hebr. 4, 14. 6, 6. 7, 3. 10, 29., vgl. c. 1, 5. 5, 5.), sondern bezeichnet ihn auch, ganz wie Paulus, als den Erstgeborenen (τὸν πρωτότοκον, Hebr. 1, 6., vgl. Col. 1, 15.). Schon diefs läfst auf dieselbe Idee der metaphysischen Abkunft Christi von Gott schliefsen, die Paulus ausspricht. Wenn daher unser Verfasser Christo eine gröfsere Herrlichkeit, als dem Moses, zuschreibt (πλείονος γὰρ δόξης οὗτος παρὰ Μωσῆν ἠξίωται, Hebr. 3, 3.), ihn über Abraham und Levi (Hebr. 7, 4. 7. 9—10.) und über jeden menschlichen Hohenpriester (Hebr. 7, 24. 28. 8, 1. u. s. w.) setzt, ihn ganz bestimmt den Menschen entgegenstellt (ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς — ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας — υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον, Hebr. 7, 28.), ihn um so viel besser, denn die Engel, nennt, als er einen vorzüglicheren Namen vor ihnen erhalten hat (τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα, Hebr. 1, 4.), und endlich sogar sagt, dafs ihn alle Engel Gottes anbeten sollen (προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ, Hebr. 1, 6.): so weist diefs Alles darauf hin, dafs unser Verfasser mit dem υἱὸς τοῦ θεοῦ die Idee eines unmittelbar von Gott abstammenden Wesens verband. Eben weil er so

dachte, spricht er auch von seiner menschlichen Geburt als von einem Erniedrigen auf kurze Zeit unter die Engel (*ἐλαττοῦν αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*, Hebr. 2, 7. 9.), von einem Machen zum Gesandten und Hohenpriester (*ποιεῖν αὐτόν*, sc. *ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα**), Hebr. 3, 2. 1.), von einem Gleichwerden den Brüdern, d. i. den Menschen (*ὁμοιωθῆναι τοῖς ἀδελφοῖς*, Hebr. 2, 17.). Weisen aber diese Ausdrücke sämmtlich auf eine Präexistenz, d. i. auf einen Zustand vor seiner Menschwerdung, zurück, in dem er hoch über den Menschen und selbst über den Engeln gestanden habe, so bezeichnen diesen Zustand und das göttliche Wesen in Christo noch viel bestimmter die Worte: „Welcher ist ein Abglanz seiner (sc. Gottes) Herrlichkeit und ein Abdruck seines Wesens" (*ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Hebr. 1, 3.). Mag man nun das *ἀπαύγασμα* mit Chrysostomus als *φῶς ἐκ φωτός*, d. i. als Ausstrahl oder Ausglanz, oder, wie es natürlicher ist, als Abglanz, *refulgentia*, fassen, das Wort *χαρακτήρ*, genaues Gepräge, Abdruck, und zwar des göttlichen Wesens (*ὑποστάσεως*, sc. *θεοῦ*), bezeichnet eine so vollkommene Ähnlichkeit mit Gott, dafs mit beiden Ausdrücken offenbar die Paulinischen: *εἰκών* und *μορφὴ θεοῦ* (Col. 1, 15. Phil. 2, 6.), wiedergegeben sind. In dem *ἀπαύγασμα* aber liegt zugleich, dafs Gott selbst der Quell ist, aus dem das göttliche Wesen Christi stammt; denn auch wenn wir das Wort nicht als Ausstrahl fassen, so liegt doch klar vor Augen, dafs auch ein Abstrahlen, ein Abglanz nicht existiren kann, wenn nicht von dem strahlenden Körper selbst Strahlen ausgehen, durch die der Abglanz eben hervorgerufen wird. Das Wort und die Vorstellung aber kommt von der göttlichen *σοφία* im Buch der Weisheit vor, wo dieselbe, als Person gedacht, also bezeichnet wird: *Ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου*, denn sie ist der Abglanz des ewigen Lichtes (Sap. 7, 26.). Das Wort *χαρακτήρ* dagegen gebraucht Philo von dem Logos selbst, indem er sagt: *Εἶχεν αὐτὴν*

*) S., was die Bedeutung des *ποιεῖν* in dieser Stelle betrifft, de Wette's Commentar, S. 152., u. Lutz, Biblische Dogm. S. 349.

Stellen auf die zukünftige ewige Dauer des Lebens und Priesterthums Christi, so ist doch oben in der Vergleichung mit Melchisedek auch klar auf die Vergangenheit des Lebens Christi als eines durchaus anfangslosen hingewiesen; ja auch die zukünftige ewige Dauer des Priesterthums Christi beruhet gerade auf dieser seiner ewigen und unveränderlichen Natur, die weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft als der geringsten Veränderung unterworfen gedacht wird; denn unser Verfasser sagt klar und bestimmt: „Jesus Christus ist gestern und heute derselbe und auch in Ewigkeit" (*χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*, Hebr, 13, 8.); darum ist oder gebührt (denn es ist *ἐστὶ* oder *ἔστω* zu ergänzen) ihm auch die Ehre in alle Ewigkeit (*ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, Hebr. 13, 21.). Hatte aber unser Verfasser eine so erhabene Vorstellung von der wahrhaft göttlichen und ewigen Natur Christi, so ist auch leicht einzusehen, weſshalb er ihn geradezu Gott nennt, und zwar nicht, wie Johannes den Logos, *θεός*, sondern *ὁ θεός*. Es geschieht dieſs zwar in Psalmstellen, die er auf Christus deutet; allein daſs er sie eben so deuten konnte, und was von Gott, dem Vater, gesagt ist (vgl. v. 10—12. *κύριε*), ganz bestimmt auf die Person Christi bezieht, giebt deutlich Zeugniſs von seiner inneren Überzeugung von der wahrhaftigen Gottheit Christi. Er sagt nämlich in Bezug auf den Sohn: „Dein Thron, o **Gott**, steht immer und ewig" (*ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, Hebr. 1, 8., vgl. Ps. 45, 7.), und ferner: „Darum hat dich, o **Gott**, dein Gott gesalbet mit Freudenöl vor deinen Genossen" (*διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου*, v. 9., vgl. Ps. 45, 8.). Wohl ist nach dem historischen, d. i. ursprünglichen, Sinne des Psalmes der hier Angeredete ein König (s. Th. I. S. 32.); allein unser Verfasser deutet den Psalm messianisch, und wenngleich der hier als Vocativ gebrauchte Nominativ *ὁ θεός* im Urtexte ganz anders zu fassen und auf Gott, den Vater, zu beziehen ist (s. Th. I. S. 33.), so ist doch hier ohne allen Zweifel Christus gemeint, und also er *ὁ θεός* genannt. Nicht

zu übersehen ist dabei, dafs der Erlöser nicht etwa erst in Folge seiner Erhöhung zum Vater also genannt wird, sondern es ist, wie diefs die Worte: *κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας*, v. 10., hinreichend bezeugen, von der Gottheit Christi an sich und ohne Rücksicht auf seine spätere Erhöhung die Rede, und es bezeichnet daher unser Verfasser Christum als *τὸν θεόν*, gerade wie Philo ausdrücklich den Logos *τὸν ἕτερον θεόν*, *τὸν δεύτερον θεόν* nennt (*Philo*, *Quaest. et solutt.*, bei *Euseb. Praep. evang.* VII. c. 13.; vgl. de Wette §. 156. m.). Gerade hierin aber geht unser Verfasser in der Anwendung Philonischer Anschauung vom Logos auf die Person Christi weiter, als der Apostel Paulus es sich gestattet hat; denn wenn der Letztere auch die Gottgleichheit in dem bekannten *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* (Phil. 2, 6.) von dem göttlichen Wesen in Christo prädicirt, so hat er ihn doch nie *τὸν θεόν* genannt, weil er in apostolischer Weisheit erkannte, zu welchem Mifsverständnifs eine solche Bezeichnung Christi führen konnte. Indessen auch unser Verfasser ist trotzdem von der Athanasianischen Trinitätslehre noch immer weit entfernt; denn auch er ordnet entschieden den Sohn dem Vater unter und schliefst sich hierin durchaus an die Lehre sämmtlicher Apostel an. Schon in dem *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* (sc. *θεοῦ*) liegt klar die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater; denn ein Abglanz ist und bleibt abhängig von dem leuchtenden Gegenstande selbst, sowie ein Abdruck, *χαρακτήρ*, trotz seiner genauen und vollkommenen Übereinstimmung mit dem Abgedrückten oder dem Siegel, von diesem doch immer abhängig erscheint und ihm nachsteht. Dazu kommt, dafs Gott durch ihn (*δι' οὗ*) die Welt gemacht, also sich seiner als eines Organs bedient hat, dafs Gott ihn gesetzt hat (*ὃν ἔθηκε*) zum Erben über Alles (Hebr. 1, 2.)*), dafs er

*) Wenn wir hier das *ὃν ἔθηκε κληρονόμον* in die Präexistenz Christi verlegen und nicht als Folge seiner Erhebung zum Vater fassen, so haben wir dafür folgende und, wie es uns scheint, höchst triftige Gründe. 1) Das gleich Folgende: „durch welchen er auch die Welt gemacht hat," weist auf die göttliche Persönlichkeit Christi vor seiner Menschwerdung zurück;

ihn auf kurze Zeit erniedrigt hat unter die Engel (ἠλάττωσας αὐτόν, Hebr. 2, 7.), was doch Alles eine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater bezeugt, und zwar nicht erst nach seiner Menschwerdung, sondern gerade vor seiner Erscheinung auf Erden, und indem sie bewirkt ward. Wie man sich daher auch exegetisch abmühen mag, um die alt-orthodoxe Fassung des Trinitätsbegriffs zu retten, die Ausdrücke und der Zusammenhang sind hier zu klar, als dafs der Unbefangene durch exegetische Kunst getäuscht werden könnte.

Wenden wir uns nun aber zu dem, was unser Verfasser von Christo nach seiner Erhebung zum Vater ausspricht, so finden wir auch hier Übereinstimmung mit sämmtlichen Aposteln, vorzugsweise jedoch wieder mit Paulus. Christus ist nach ihm eingegangen in den Himmel (εἰσῆλθεν ὁ Χριστὸς — εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, Hebr. 9, 24.), und da er ihn mit einem Hohenpriester vergleicht, den Himmel aber mit dem Tempel Gottes, so ist er als Hoherpriester hindurchgegangen durch die Himmel (διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Hebr. 4, 14.), eingegangen in das Heiligthum (εἰς τὰ ἅγια, Hebr. 9, 12.), und zwar durch das gröfsere und vollkommnere Zelt, das nicht von Händen gemacht, das ist, das nicht von dieser Schöpfung ist (διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, οὐ χειροποιήτου, τουτέστιν, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, Hebr. 9, 11.), in das Innere des Vorhangs (εἰς τὸ

daher wird darauf auch das Vorangehende am natürlichsten bezogen. 2) Hier ist von dem Einsetzen oder Machen zum Erben (ἔθηκε), nicht von dem Antreten des Erbes die Rede, und erst das letztere erfolgte nach der Erhebung Christi zum Vater. 3) Beim Paulus ist κληρονόμος dem υἱός entsprechend, ja wird aus dem letztern als ganz natürlich und selbstverständlich gefolgert (Gal. 4, 7. Röm. 8, 17.). 4) Nur indirect wird Christus vom Paulus so genannt, indem die Christen als συγκληρονόμοι Χριστοῦ bezeichnet werden; sie sind aber auch in diesem Leben als τέκνα schon κληρονόμοι genannt (Röm. 8, 17.). Mithin war Christus als υἱός zugleich auch κληρονόμος; das Erstere aber war er schon in seiner Präexistenz, folglich auch ebenso gewifs das Letztere. Sobald er υἱός wurde, war er damit auch vom Vater als κληρονόμος eingesetzt (ὃν ἔθηκε κληρονόμον).

ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, Hebr. 6, 19—20.); denn er ist Diener des Heiligthums und des wahren Zeltes, welches der Herr, und kein Mensch, errichtet hat (*τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, καὶ οὐκ ἄνθρωπος*, Hebr. 8, 2.). Er ist Hoherpriester, der hoch über den Himmel erhaben ist (*ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*, Hebr. 7, 26.). Beruhet diese ganze Ausdrucksweise nun auch auf der eigenthümlichen Darstellung Christi als eines himmlischen und ewigen Hohenpriesters, so drückt unser Verfasser doch auch mit denselben Worten, wie Paulus, die Erhebung Christi zur Rechten des Vaters aus; denn er sagt, dafs er sich gesetzet habe zur Rechten der Majestät in der Höhe (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*, Hebr. 1, 3.), zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit im Himmel (*ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Hebr. 8, 1.), d. i. zur Rechten des Thrones Gottes (*τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ*, Hebr. 12, 2.), und zwar für immer (*εἰς τὸ διηνεκές*, Hebr. 10, 12., vgl. v. 13. u. c. 1, 13.). Doch hat er sich nicht selbst verherrlicht (*οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε*, Hebr. 5, 5., vgl. v. 4.), sondern Gott hat ihn mit Herrlichkeit und Würde gekrönt und über das Werk seiner Hände gesetzt (*δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτὸν καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου*, Hebr. 2, 7., vgl. v. 9.); er hat ihm Alles unter seine Füfse unterworfen (*πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ*) und hat nichts ihm ununterworfen gelassen (*οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον*, Hebr. 2, 8.). Wie unser Verfasser hiermit die Herrschaft Christi über die ganze Welt, die sichtbare, wie die unsichtbare, bezeichnet, zu welcher ihn Gott nach seiner Auferstehung erhoben, so drückt er auch die vollkommene Seligkeit Christi beim Vater durch die Worte: vollenden (*τελειῶσαι, τελειωθείς*, Hebr. 2, 10. 5, 9.), die ihm bestimmte Freude (*προκειμένη αὐτῷ χαρά*, Hebr. 12, 2.) und salben mit Freudenöl vor seinen Genossen (*χρίειν ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους*, Hebr. 1, 9.), aus, setzt aber auch hinzu, dafs

Christus durch seine Leiden und seinen Tod, sowie durch seine Gerechtigkeit überhaupt, dazu gelangt sei, gerade wie Paulus die Erhöhung Christi als Folge seines Gehorsams bis zum Tode am Kreuze darstellt (Phil. 2, 7—11.). Denn es heifst ausdrücklich, dafs Christus wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Würde gekrönt sei (διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, Hebr. 2, 9.), ferner, dafs es Gott geziemte, ihn durch Leiden zu vollenden (διὰ παθημάτων τελειῶσαι, v. 10.), dafs er um der ihm bestimmten Freude willen das Kreuz erduldete (ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρόν, Hebr. 12, 2.), und dafs Gott ihn mit Freudenöl gesalbt, weil er Gerechtigkeit geliebt und Frevel gehafst habe (ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός etc., Hebr. 1, 9.). Nun er aber erhöhet ist, stehet sein Thron immer und ewig (εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος), und des Rechtes Scepter ist seines Königthums Scepter (ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου, Hebr. 1, 8.). Er ist nach der Deutung der Wörter: Melchisedek und Salem, sofern sie typisch auf Christum gehen, König der Gerechtigkeit und König des Friedens (βασιλεὺς δικαιοσύνης und εἰρήνης, Hebr. 7, 2.). Er wirkt vom Himmel herab als der Heiligende (ὁ ἁγιάζων, Hebr. 2, 11.); durch ihn wirkt Gott, was ihm wohlgefällig ist (ποιῶν ἐν ὑμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Hebr. 13, 21.); er kann helfen denen, die versucht werden (δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι, Hebr. 2, 18.); er ist der Anführer ihres Heils (ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν, Hebr. 2, 10.) und kann gänzlich erretten, die durch ihn zu Gott kommen (σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ); denn er lebt immer, um sich für sie zu verwenden (πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, Hebr. 7, 25.), und vollendet, ist er nun Allen, die ihm gehorsam sind, Ursache ewigen Heils geworden (τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, Hebr. 5, 9.). Darum fordert

unser Verfasser auf, durch ihn (δι' αὐτοῦ), nämlich als den Mittler, Gott stets ein Lobopfer darzubringen, das ist, die Frucht der seinen Namen preisenden Lippen (Hebr. 13, 15.), gerade wie Paulus Gott durch Christum dankt (Röm. 1, 8. 7, 25.; s. oben S. 548—549.). Hiernach ist also die im Himmel vorhandene und vom Himmel aus wirkende Macht Christi, durch die er die Seinen immerdar leitet, stärkt und rettet, vor Allem seine geistige, das wahrhaftige Heil der Seinen immerdar bewirkende ewige Macht, unserm Verfasser über allen Zweifel erhaben, und es ist somit vollkommen klar, in welchem Sinne er ihn den Herrn (τὸν κύριον, Hebr. 2, 3. 7, 14. 13, 20.) nennt. Christus ist ihm der Herr vermöge seiner metaphysischen Abkunft vom Vater, vermöge seiner vollkommenen Gottgleichheit, vermöge seiner ewigen Herrschaft über die Welt, die durch ihn geschaffen ist, vermöge seines ewigen Hohenpriesterthums und seiner ewigen Herrlichkeit beim Vater, zu der er nach seinem Erdenleben erhoben ist, und mit der er unsichtbar und geistig in den Herzen der Seinen fortwirkt, bis er zum zweiten Mal erscheinen wird denen, die ihn zum Heil erwarten (Hebr. 9, 28.). Es ist diefs der Tag Christi, den unser Verfasser bereits herannahen (ἐγγίζουσαν) sieht (Hebr. 10, 25.); denn „noch ein klein wenig" (ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον), spricht er, „so wird, der da kommen soll, kommen und nicht zaudern" (οὐ χρονιεῖ) (Hebr. 10, 37.). Der Gerechte aber wird dann durch seinen Glauben leben (v. 38.), und ein furchtbares Erwarten des Gerichtes und ein Feuereifer (πυρὸς ζῆλος) wird die Widersetzlichen verzehren (ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους, Hebr. 10, 27.). Mithin ist Christus ihm endlich auch darum der Herr, weil er die ewige Entscheidung über Alle bei seiner nahen Wiederkunft in seinen Händen trägt, also auch als ewiger und letzter Richter der Welt.

2) Mit dieser Vorstellung von der ewigen und göttlichen Natur und Macht Christi harmonirt nun vollkommen, wie unser Verfasser das Werk Christi auffafst und darstellt.

Gleich dem Apostel Paulus sieht er in dem Erlösungstode Christi den Hauptzweck seiner ganzen Erscheinung auf Erden, sowie den Grund aller Hoffnung auf Seligkeit. Alles Andere, was der Erlöser sonst noch auf Erden gethan und gelehrt, tritt dagegen in den Hintergrund und wird nur beiläufig berührt. Dagegen ist die Paulinische Vorstellung von der Bedeutung des Todes Christi hier insofern anders gewendet, als sie im Sinne und Geiste des jüdischen Opfercultus und in der geschickten und geistvoll durchgeführten Vergleichung Christi mit dem jüdischen Hohenpriester, sowie seines Todes mit dem von diesem alljährlich im Allerheiligsten des Tempels darzubringenden Versöhnungsopfer dargestellt wird. Kennt nun Paulus diese Vergleichung Christi mit dem Hohenpriester gar nicht, so bildet sie hier den Kern und Hauptnerv der ganzen Beweisführung; leitet Paulus ferner aus dem Glauben an den Tod Christi erst die δικαιοσύνη und aus dieser erst die Seligkeit ab, so kennt unser Verfasser in seiner Heilslehre dieses Mittelglied, die Paulinische δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, gar nicht und leitet unmittelbar aus dem Versöhnungsopfer, d. i. dem Tode Christi, für alle Glaubenden die Seligkeit ab; denn als Wirkung dieses Todes, als des vollkommensten Opfers, kennt er nur die vollkommene Entsündigung und die damit verbundene Seligkeit, die er mit Einem Worte, der τελείωσις, bezeichnet. Die Tendenz unseres Verfassers hierbei ist nun aber unläugbar eine doppelte. Er will durch seine Darstellung den jüdisch-christlichen Lesern zeigen: 1) dafs der Tod Christi am Kreuze ihnen mehr biete und gewähre, als je der Hohepriester am grofsen Versöhnungstage durch sein Opfer im Allerheiligsten ihnen habe verschaffen können, nämlich volle Vergebung ihrer Sünden und Seligkeit; denn Ein für alle Mal habe sich Christus selbst am Kreuze Gott dargebracht als Opfer zur Vergebung aller Schuld; 2) dafs eben darum nun auch alle Opfer und alle Versöhnung durch das Blut von Thieren unnütz und überflüssig, und mithin der ganze Opfercultus durch Christus für alle Ewigkeit aufgehoben und abgeschafft sei. Ein näheres Eingehen in des Verfassers Ansicht und Darstellung von dem Werke

Christi wird uns mit den Einzelnheiten selbst vertrauter machen.

Wohl bezeichnet unser Verfasser den Erlöser auch als den Gesandten Gottes (τὸν ἀπόστολον, Hebr. 3, 1.) und spricht von der anfänglichen Lehre Christi (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, Hebr. 6, 1.), von den ersten Anfangsgründen der göttlichen Lehre (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, Hebr. 5, 12.), von dem Heil, das anfänglich verkündet worden durch den Herrn (ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, Hebr. 2, 3.), von dem Worte Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ, Hebr. 13, 7.) und der Erkenntnifs der Wahrheit (ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας, Hebr. 10, 26.); allein jener anfänglichen Lehre Christi setzt er das Vollkommene entgegen (τὴν τελειότητα, Hebr. 6, 1.) und erklärt dafür die Lehre von der Gerechtigkeit (λόγος δικαιοσύνης, Hebr. 5, 13.), welche für die Vollkommenen sei; denn für diese sei die feste Speise (ἡ στερεὰ τροφή, v. 14.), während für die Kinder Milch nöthig sei (χρείαν ἔχοντες γάλακτος, v. 12., vgl. v. 13.). Für Milch aber, d. i. für die Anfangsgründe der christlichen Lehre, erklärt er die Lehre von der Bufse, vom Glauben an Gott, von Lehrtaufen, Händeauflegen, Todtenauferstehung und ewigem Gericht (Hebr. 6, 1—2.). Sonach steht diefs Alles unserm Verfasser weit zurück gegen den λόγος δικαιοσύνης, den Chrysostomus für den λόγος τῆς ἄνω φιλοσοφίας, Theodoret dagegen für den λόγος τῶν τελειοτέρων δογμάτων erklärt. Nach dem Inhalt unseres ganzen Briefes aber ist es vor Allem der λόγος von dem Priesterthum Christi, das durch den Melchisedek tropisch vorgebildet ist, welcher als βασιλεὺς δικαιοσύνης (Hebr. 7, 2.) bezeichnet ist (s. Bleek u. de Wette zu unserer Stelle). Es ist mithin der λόγος δικαιοσύνης hier so viel als die Lehre von der wahren Gerechtigkeit oder der τελείωσις; denn diese wird durch das Priesterthum Christi erlangt, und nur die von unserm Verfasser gebrauchte Metapher des νήπιος und τέλειος hinderte ihn, dieselbe hier mit dem Ausdruck τελείωσις zu bezeichnen. An die Paulinische Rechtfertigung durch den Glauben aber ist hier darum nicht zu denken, weil diese

ganze Vorstellung unserm Verfasser nicht eigen ist und daher gar nicht berührt wird. Wir sehen aber schon hieraus, wie derselbe einen Unterschied in der christlichen Lehre machte und für die Hauptsache oder den wichtigsten Theil derselben die Lehre vom Tode Christi als einem Opfer, durch welches die wahre δικαιοσύνη oder τελείωσις erlangt werde, hielt. Daher ist mit dem oben angeführten Ausdruck: Erkenntnifs der Wahrheit, gerade diese Lehre von dem Opfertode Christi gemeint, wie denn der Zusammenhang selbst, wo von einer θυσία περὶ ἁμαρτιῶν die Rede ist, deutlich genug darauf hinweist. Ebenso wie dem Paulus die ἀλήθεια (Gal. 3, 1. 5, 7.) vorzugsweise die Lehre von der Rechtfertigung ist, so ist unserm Verfasser hier die ἀλήθεια die Lehre von dem Hohenpriesterthum Christi, und auch in dem Ausdruck: Wort Gottes (Hebr. 13, 7.), ist dieser Sinn vor Allem mit enthalten, gerade wie beim Paulus mit dem λόγος τοῦ θεοῦ vorzugsweise die Lehre von der Erlösung gemeint wird (Act. 13, 46., vgl. v. 38—39.). Ist daher auch nach unserem Verfasser das Werk Christi ein σώζειν (Hebr. 7, 25.) und ein Bewirken der σωτηρία für Alle (Hebr. 2, 10. 5, 9., vgl. c. 1, 14. 2, 3. 6, 9.), so ist doch nach seiner ganzen Darstellung das Hohepriesterthum Christi allein, also sein Opfertod am Kreuze, die Ursache des ewigen Heils für Alle (vgl. Hebr. 5, 9.). Schon die Worte, dafs Christus erschienen sei zur Aufhebung der Sünde durch sein Opfer (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ, Hebr. 9, 26.), führen auf die Vorstellung unseres Verfassers von der Sünde und der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur überhaupt. Die Paulinische Anschauung ist auch hier die seinige. Auch er nennt die Menschen Sünder, ἁμαρτωλούς (Hebr. 7, 26. 12, 3.), sieht in ihnen Fehlende und Irrende (ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι); denn selbst der Hohepriester der Juden ist, als ein Mensch, mit Schwachheit behaftet (καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν, Hebr. 5, 2.) und mufs für die eigenen Sünden Opfer bringen (ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, Hebr. 7, 27.); die Sünde ist eine uns leicht umstellende oder umdrängende (εὐ-

περίστατος ἁμαρτία, Hebr. 12, 1.); durch den Trug der Sünde werden wir leicht verhärtet (ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας, Hebr. 3, 13.). Darum ist es von so hoher Wichtigkeit, dafs wir in Christo nicht einen Hohenpriester haben, der nicht vermöchte, unsere Schwachheiten mitzufühlen (συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, Hebr. 4, 15.). Eben wegen der Sünde aber hatte der Teufel des Todes Gewalt (ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, Hebr. 2, 14.), und die Menschen waren durch Furcht des Todes ihr ganzes Leben hindurch in Knechtschaft gehalten (φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας, v. 15.). Während nun Paulus darthut, wie das jüdische Gesetz nicht rechtfertigen und folglich auch nicht retten könne, weil der Mensch es nicht erfülle, zeigt unser Verf., wie die im jüdischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer den Menschen nicht entsündigen und folglich ihm nicht zur Seligkeit verhelfen können. Denn „es ist unmöglich," sagt er, „dafs Blut von Rindern und Böcken Sünden hinwegnehme" (ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας, Hebr. 10, 4.), und von den Opfern überhaupt erklärt er, dafs sie nimmermehr Sünden hinwegzunehmen vermögen (περιελεῖν ἁμαρτίας, Hebr. 10, 11.); denn „das Gesetz kann mit den jegliches Jahr gleichen Opfern, die man immerfort darbringet, niemals die Hinzutretenden vollenden," d. i. vollkommen entsündigen (Hebr. 10, 1.); „Gaben und Opfer (δῶρά τε καὶ θυσίαι) sind nicht vermögend, dem Bewufstsein nach denjenigen zu vollenden, der den Dienst verrichtet" (Hebr. 9, 9.). „Wäre Vollendung durch das levitische Priesterthum möglich gewesen, wozu war es noch nöthig," frägt daher unser Verf., „dafs nach der Ordnung Melchisedek's ein anderer Priester auftritt, der nicht nach der Ordnung Aaron's genannt wird?" (Hebr. 7, 11.). Wenn die Opfer wirklich vollenden könnten, „würde nicht die Darbringung derselben," frägt er ferner, „aufgehört haben, weil die Opfernden, Ein Mal gereinigt, kein Bewufst-

sein mehr von Sünden gehabt hätten?" (Hebr. 10, 2.) „Vielmehr," fährt er fort, „geschieht durch selbige (sc. Opfer) alljährlich eine Wiedererinnerung an Sünden" (*ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν*, Hebr. 10, 3.). Wie daher Paulus von dem Gesetz die Erkenntnifs der Sünde herleitet (Röm. 3, 20. 7, 7—11.), so sieht unser Verf. in den jährlichen Opfern eine fortgehende Erinnerung an die Sünde. Da nun aber „nach dem Gesetz beinahe Alles mit Blut gereinigt wird, und ohne Blutvergiefsen keine Vergebung geschieht" (*καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*, Hebr. 9, 22.), so stellt unser Verf. das Blut Christi als vollkommene Entsündigung bewirkend seinen jüdischen Lesern vor Augen und findet dazu in der geistvoll durchgeführten Parallele Christi mit dem Melchisedek (Ps. 110, 4.) die passendste und seinen Lesern einleuchtendste Darstellung. Es ist aber dabei auf Zweierlei zu achten, auf die Hingabe des Leibes Christi, als des für immer gültigen Opfers, und auf die Thätigkeit Christi dabei, als des das Opfer darbringenden Hohenpriesters. Für Beides findet unser Verf. in dem Melchisedek das typische Vorbild. In Bezug auf das Erstere nun hebt er hervor: 1) dafs Christus freiwillig sich selbst als Opfer dargebracht, 2) dafs diefs Opfer ein vollkommen fehlloses gewesen, 3) dafs es zur Versöhnung aller Sünden dargebracht, und 4) dafs es Ein für alle Mal dargebracht sei, und folglich von nun an alles Opferwesen aufhöre.

Unser Verf. sagt nämlich, dafs Christus sich selbst geopfert (*ἑαυτὸν ἀνενέγκας*, Hebr. 7, 27.), dafs er sich selbst Gott dargebracht (*ἑαυτὸν προσήνεγκεν τῷ θεῷ*, Hebr. 9, 14., vgl. v. 28.), und spricht von seinem Opfer (*τῆς θυσίας αὐτοῦ*, Hebr. 9, 26., vgl. 10, 12.) d. i. der Darbringung seines Leibes (*τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Hebr. 10, 10., vgl. v. 14.); ja er bezeichnet selbst das Kreuz, weil an ihm der Leib Christi geopfert ward, bildlich als einen Altar (*θυσιαστήριον*, Hebr. 13, 10.). Dazu kommt, dafs Christus, weil er vollkommen rein und fleckenlos war (Hebr. 2, 15. 7, 26.), sich selbst Gott als

fehllos (ἄμωμον, Hebr. 9, 14.) dargebracht, also auch diese levitische Anforderung an ein Gott darzubringendes und ihm wohlgefälliges Opfer erfüllt hat. Der Zweck dieser Selbstopferung aber ist kein anderer, als die Reinigung von Sünden; denn unser Verf. sagt, dafs Christus die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst vollbracht (δι' αὑτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Hebr. 1, 3.), dafs er für einen Jeglichen den Tod geschmeckt habe (ὅπως — ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου, Hebr. 2, 9.), dafs er Hoherpriester geworden, um die Sünden des Volkes zu versöhnen (εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, Hebr. 2, 17.), dafs sein Tod zur Erlösung von den Übertretungen unter dem ersten Bunde erfolgt sei (θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, Hebr. 9, 15.), dafs er zur Aufhebung der Sünde (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας) durch sein Opfer erschienen sei (Hebr. 9, 26.), dafs er sich dargebracht habe, um Vieler Sünden wegzunehmen (εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, v. 28.). Darum sagt er ferner, dafs wir geheiligt sind (ἡγιασμένοι ἐσμέν) vermittelst der Darbringung des Leibes Jesu Christi (Hebr. 10, 10.), dafs das Blut Christi das Bewufstsein reinige von todten Werken (καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, Hebr. 9, 14.), dafs wir durch das Blut Jesu Zuversicht auf den Eingang in das Heiligthum (den Himmel) haben (ἔχοντες — παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, Hebr. 10, 19.), dafs Jesus gelitten habe, um durch sein Blut das Volk zu heiligen (ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, Hebr. 13, 12.), dafs sein Blut das Blut der Besprengung (αἷμα ῥαντισμοῦ, Hebr. 12, 24.), das Blut des neuen Bundes (διαθήκης) sei, durch welches der Gläubige geheiligt worden (ἐν ᾧ ἡγιάσθη) (Hebr. 10, 29., vgl. c. 13, 20.). Bei dieser ganzen Darstellung nimmt der Verf. augenscheinlich Rücksicht auf die ganze Anschauungs- und Vorstellungsweise seiner judenchristlichen Leser. Da sie, als frühere Juden, die Bedeutung des vom Hohenpriester dargebrachten Ver-

söhnungsopfers vollkommen kannten, da sie ferner in dem noch bestehenden jüdischen Cultus zu Jerusalem ein solches Opfer noch immer darbringen sahen, da sie endlich selbst früher darauf so hohen Werth gelegt hatten und vielleicht noch immer den jüdischen Cultus als etwas Hochheiliges ansahen, so dafs sie in das Judenthum selbst zurückzusinken Gefahr liefen: so stellt ihnen unser Verf., ganz nach ihren jüdischen Begriffen, den am Kreuze sterbenden Erlöser als das grofse Versöhnungsopfer dar, dessen Blut sie vollkommen entsündige. Er giebt ihnen in dieser Fassung die ewige Wahrheit von der wahrhaftigen Begnadigung bei Gott, d. i. von der wirklichen Vergebung unserer Sünden, von welcher der Tod Christi am Kreuze die ewige Bürgschaft ist; und es ist hierbei wohl zu beachten, dafs er trotz dieser Darstellung Christi als des grofsen Versöhnungsopfers, das nach jüdischen Begriffen Gott selbst versöhnte, indem es die Strafe auf sich nahm und so die göttliche Strafgerechtigkeit befriedigte, doch niemals auf eine solche Befriedigung des göttlichen Zornes oder der göttlichen Gerechtigkeit hinweist oder anspielt. War daher diese Idee auch bei seinen Lesern wirklich vorhanden, er selbst begünstigt sie keineswegs, so oft er auch Gelegenheit hat, sie zu erwähnen oder hervorzuheben. Nur so weit es nöthig war, um ihnen durch die ihnen bekannte Opfervorstellung die Wahrheit von der Sündenvergebung durch den Tod Christi deutlich und begreiflich zu machen, nimmt er dieselbe auf, vergifst aber dabei nicht, und das ist besonders beachtungswerth, auch daran zu erinnern, dafs durch Gottes Gnade (χάριτι θεοῦ) Christus den Tod geschmeckt (Hebr. 2, 9.), dafs er durch den ewigen Geist (διὰ πνεύματος αἰωνίου), d. i. den Geist Gottes, sich selbst Gott dargebracht habe (Hebr. 9, 14.) *), und dafs, wer das Blut des neuen Bundes für un-

*) Lutz (S. 368.) findet gerade in dieser Äufserung unseres Verf. den Grund, wefshalb derselbe dem Tode Christi die versöhnende Kraft zuschreibe. Er sagt nämlich: „Der Verf. vergleicht im ganzen Briefe das Levitische mit dem von Christo Geleisteten, so nun hier das Opfer Christi mit dem levitischen. Der grundangebende Relativsatz (in c. 9, 14.) enthält den Gedanken, dafs

rein achte, gegen den Geist der Gnade (τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος) frevle (Hebr. 10, 29.). Daher stellt er denn auch seinen Lesern das Opfer Christi deutlich als ein für immer gül-

der Geist, in, mit welchem oder unter dessen Antrieb Christus sich darbrachte, den Werth der Darbringung bestimmte, dem blutigen Opfer den Werth vor Gott und durch diesen die sühnende Kraft gab, die nun ewig gilt (αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος). Also eigentlich der geistige Gehalt dieser Aufopferung hat die Causalität zur Sündenvergebung, nicht das Blut Jesu als solches, sondern seine Person und der Geist, in dem er's darbrachte. Auch wohl schon in der ersten, unvermittelten Auffassung des Todes Jesu bei den Gläubigen lag dieses, dafs ein Tod in diesem Geiste der Liebe zu Gott und zu den Menschen Gott so gefallen und genehm sein müsse, dafs Er um desselben willen die in ihm gesuchte Begnadigung denen, auf welche er sich bezog, indem er sie wie eine Gemeinschaft umfafste, gewähre. Dafs so der Verf. das Bewirkende nicht in das Blut, sondern in die geistige Weihe der Darbringung desselben gesetzt habe, geht auch daraus hervor, dafs er unmittelbar nach jener Stelle v. 15—22. noch eine, der eigentlichen Lehre dieses ganzen Abschnittes nur digressorisch eingeführte apologetische Darstellung, warum es hierbei nöthig gewesen sei, dafs das Blut Christi vergossen werde, nachfolgen liefs; der Tod war nothwendig zur Versicherung der Menschen, weil eine διαθήκη gemacht werden sollte. So ist der Tod Jesu hier in einem eigentlich sublimen Sinne gefafst." — Diese ganze Darstellung enthält das Wahre, dafs der Tod Christi allerdings nur in dem angegebenen Sinne als Gott wohlgefälliges Opfer gedacht werden kann, und dafs eben darum auch unser Verf. die Opferidee auf den Tod Christi überhaupt anwandte. Allein wenn daraus nun geschlossen wird, unser Verfasser habe nicht dem Blute Christi an sich, sondern nur der geistigen Weihe desselben die versöhnende Wirkung bei Gott zugeschrieben, so ist das ganz gegen die vielfachen, oben angeführten Äufserungen unseres Verf., wonach das Blut Christi selbst, ganz wie das eines fehllosen Opfers, wirklich entsündigt; und die ebenfalls von unserm Verf. hinzugefügte Deutung, dafs das Blut Christi auch zur Stiftung und Einweihung des neuen Bundes vergossen sei, beruhet ganz auf seiner Gewandtheit im Allegorisiren; denn auf diese Weise vindicirt er dem Blute Christi nur eine neue hochheilige Bedeutung, die seinen Lesern vollkommen einleuchtend sein mufste.

tiges dar; denn er sagt, dafs Christus, indem er sich Gott als Opfer dargebracht, diefs Ein für alle Mal gethan habe (τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ, Hebr. 7, 27.), dafs er Ein Mal (ἅπαξ) sich Gott dargebracht (Hebr. 9, 25—26. 28.), und wir geheiligt sind mittelst der Darbringung des Leibes Christi Ein für alle Mal (ἐφάπαξ, Hebr. 10, 10.), dafs er mit seinem eigenen Blute Ein für alle Mal (ἐφάπαξ) in das Heiligthum gegangen sei und eine ewige Erlösung (αἰωνίαν λύτρωσιν) erlangt habe (Hebr. 9, 12.), dafs er gänzlich erretten könne (εἰς τὸ παντελές, Hebr. 7, 25.); denn mit Einem Opfer (μιᾷ γὰρ προσφορᾷ) habe er für immer (εἰς τὸ διηνεκές) die Geheiligten vollendet (Hebr. 10, 14.). Weil dem aber so ist, so, folgert unser Verf., ist auch der ganze Opfercultus aufgehoben; denn, wo Vergebung dieser (der Sünden und Ungerechtigkeiten) ist, spricht er, da ist kein Opfer mehr für Sünde (ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκ ἔτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας, Hebr. 10, 18.); die Aufhebung des vorigen Gebotes geschieht (ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῆς), weil es kraftlos und unerspriefslich war (διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές) (Hebr. 7, 18.); Gott hat den ersten Bund für veraltet erklärt (πεπαλαίωκε τὴν πρώτην, sc. διαθήκην); was aber veraltet und altert, ist seiner Vernichtung nahe (ἐγγὺς ἀφανισμοῦ) (Hebr. 8, 13.). Durch Christus, als den Priester nach der Ordnung Melchisedek's, ist nämlich das Priesterthum verändert; wenn aber das Priesterthum verändert wird, so geschieht nothwendig auch eine Veränderung des Gesetzes (νόμου μετάθεσις) (Hebr. 7, 12., vgl. v. 11.). Das ganze Gesetz über die Opfer also, nebst Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen und fleischlichen Satzungen, ist nur bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt (μέχρι καιροῦ διορθώσεως) (Hebr. 9, 10., vgl. v. 9.); denn das Gesetz hat nur den Schatten (σκιάν) der zukünftigen Güter, nicht der wirklichen Dinge Ebenbild (οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων) (Hebr. 10, 1.); die Priester hier dienen nur dem Abbilde und Schatten des Himmlischen

(*οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι τῶν ἐπουρανίων*; Hebr. 8, 5.); das Heiligthum hier ist nur von Händen gemacht und ein Nachbild des wahren (*ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, Hebr. 9, 24.). Nun müssen zwar die Abbilder der himmlischen Dinge (*ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) durch dergleichen (sc. Blut der Kälber und Böcke) gereinigt werden, die himmlischen Dinge selbst aber durch bessere Opfer, als dergleichen (Hebr. 9, 23.). Da nun Christus als Hoherpriester der zukünftigen Güter durch ein gröſseres und vollkommneres Zelt, das nicht von Händen gemacht (d. i. nicht von dieser Schöpfung) ist, mit seinem eigenen Blute in das Heiligthum (sc. den Himmel) eingegangen ist und eine ewige Erlösung erlangt hat (Hebr. 9, 11—12.): so hören, das ist des Verfassers einfacher Schluſs, alle jene Abbilder des Himmlischen auf; denn wir haben nicht mehr den Schatten der Dinge, sondern sie und ihr Wesen selbst (Hebr. 10, 1. 8, 2. 5., vgl. Col. 2, 17.).

Es hat uns dieſs aber schon auf den zweiten Punkt geführt, nämlich darauf, daſs Christus zugleich als Hoherpriester dargestellt wird. Die Vergleichung mit dem Melchisedek giebt hier unserm Verf. ganz besonders Veranlassung, die hocherhabene Würde Christi als des ewigen Hohenpriesters darzuthun. Die Hauptpunkte hierbei sind aber diese: 1) Christus ist als der Opfernde in das Allerheiligste des Himmels eingegangen; 2) er hat dort mit seinem Blute die vollkommene Entsündigung bewirkt; 3) er bittet dort immerdar für die Seinigen; 4) er ist so ein ewiger und barmherziger Hoherpriester; 5) er ist dadurch zugleich eines neuen und ewigen Bundes Mittler, und die Seinen sind nun durch ihn ihrer Seligkeit vollkommen gewiſs. — Wir haben bereits vorhin gesehen, wie Christus nach der Darstellung unseres Verf. mit seinem eigenen Blute Ein für alle Mal in das Heiligthum eingegangen ist (Hebr. 9, 12.). Dieſs Heiligthum aber ist der Himmel selbst; denn unser Verf. sagt: „Nicht in ein von Händen gemachtes Heiligthum, das Nachbild des

wahren, ist Christus eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um nun vor Gottes Angesicht zu unserm Besten zu erscheinen" (Hebr. 9, 24.). Hier ist indefs mit dem Worte Himmel (εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν) nicht, wie v. 11., der niedere Himmel, sondern die Wohnung Gottes selbst, das himmlische Allerheiligste, bezeichnet; darum sagt unser Verf. auch, dafs Christus als der grofse Hohepriester durch die Himmel hindurchgegangen sei (διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Hebr. 4, 14.); denn er denkt sich im Himmel selbst einen Tempel Gottes und den Erlöser als Diener des Heiligthums und des wahren Zeltes, welches der Herr, und kein Mensch, errichtet habe (Hebr. 8, 2.). So ist denn Christus nach seiner Darstellung in das Innere des Vorhanges (εἰς ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος), d. i. des Vorhanges, der vor dem Allerheiligsten hängt, mithin in das Allerheiligste selbst, wo die Wohnung Gottes ist, eingegangen (Hebr. 6, 19—20.). Als Zweck aber wird angeführt die ewige Erlösung (αἰωνία λύτρωσις, Hebr. 9, 12., vgl. v. 26. 10, 10. 7, 25. 5, 9—10.), und die Vorstellung davon ist diese, dafs er mit seinem eigenen Blute (Hebr. 9, 12.) in dem Allerheiligsten des Himmels die vollkommene Entsündigung für immer bewirkt habe. Darum heifst es auch, dafs er mit Einem Opfer für immer die Geheiligten vollendet habe (τετελείωκεν, Hebr. 10, 14.). Hier kommen wir nun auf die τελείωσις unseres Verf., die er als Wirkung des Todes Christi, als des einmaligen Opfers für die Sünden der Menschen, ansieht. Das häufiger gebrauchte Verbum τελειοῦν, vollenden, d. i. hier zur sittlichen Vollendung führen, hat bei unserm Verf. vorzugsweise die Beziehung auf Sündentilgung, wodurch Herz und Bewufstsein vollkommen wieder gereinigt werden und im Gefühl dieser vollkommenen Reinigung sich ruhig und glücklich und des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit gewifs fühlen. Aus diesem Sinne des Wortes entwickelt sich nun eine doppelte Bedeutung, in der es unser Verf. anwendet. In der einen Bedeutung wiegt nämlich bei ihm die Idee der Sündentilgung so entschieden vor, dafs es geradezu für voll-

kommen versöhnen steht. So z. B., wenn er sagt, dafs das Gesetz mit den Opfern niemals die Hinzutretenden vollenden könne (Hebr. 10, 1.). Ebenso, wenn er erklärt, dafs Gaben und Opfer nicht vermögend seien, dem Bewufstsein nach denjenigen zu vollenden, der den Dienst verrichte (Hebr. 9, 9.), d. i. ihm das Bewufstsein vollkommener Sündenreinigung und Sündenvergebung zu geben. Dasselbe Unvermögen des Gesetzes und des levitischen Priesterthums spricht er c. 7, 19. u. v. 11. aus und gebraucht in der letztern Stelle das Substantiv τελείωσις. Die zweite Bedeutung ist jedoch die, in welcher der Begriff der vollkommenen Beseligung, als Frucht der sittlichen Vollendung, vorwiegt, und in diesem Sinne sagt er, dafs Gott Christum vollendet habe (τελειῶσαι, Hebr. 2, 10.), und dafs dieser vollendet sei (τελειωθείς, Hebr. 5, 9. τετελειωμένος, Hebr. 7, 28.), dafs die Gerechten in jenem Leben vollendet seien (δίκαιοι τετελειωμένοι, Hebr. 12, 23.), und dafs die Frommen der Vorzeit nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten (ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι, Hebr. 11, 40.). Hiernach ist nun in der oben angeführten Stelle, wonach Christus mit Einem Opfer für immer die Geheiligten vollendet hat, offenbar in dem Worte Beides vereinigt gedacht: vollkommene Sündentilgung und in Folge davon vollkommene Beseligung. Christus aber bewirkt diefs in dem himmlischen Heiligthum theils und vor Allem durch die Darbringung seines Blutes, theils auch durch seine Verwendung im Gebet und Flehen. Denn da der Hohepriester auch mit Gebet, d. i. mit Fürbitte für das Volk, in dem Allerheiligsten erschien, so ist auch diese Idee auf Christus, als den himmlischen Hohenpriester, übertragen. „Er lebt immer," heifst es, „um sich für sie (sc. die Seinen) zu verwenden" (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, Hebr. 7, 25.); er ist in den Himmel eingegangen, um nun vor Gottes Angesicht zu unserm Besten zu erscheinen (νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν, Hebr. 9, 24.). Dieselbe Idee spricht Paulus aus und gebraucht dabei auch das Wort ἐντυγχάνειν (Röm. 8, 34.); ebenso findet sie sich bei Johannes (1 Joh. 2, 1.). Liegt nun aber

auch schon in der Vorstellung von der Amtsthätigkeit des Hohenpriesters im Allerheiligsten diese Idee, so ist doch rücksichtlich unseres Verf., der die Logosidee des Philo benutzt, jedenfalls das beachtungswerth, dafs auch Philo jene Idee von seinem Logos ausspricht; denn er sagt *de vita Mosis III. p.* 673. *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίας ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.* Hier wird die Nothwendigkeit ausgesprochen, dafs Moses als Priester sich des Logos wegen seiner vollkommensten Tugend als eines Anwalts bei Gott zur Sündenvergebung, eigentlich zum Nichteingedenksein der Sünden, bediente; ja mehr noch, es heifst vom Logos: *Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον* (*Quis rer. divin. haer. p.* 509.). Hier ist er selbst als der für die Sterblichen Flehende bezeichnet. Da nun aber Christus wegen des in ihm wohnenden Logos als Hoherpriester über das Haus Gottes (*ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*, Hebr. 10, 21.) bezeichnet ist, womit nicht, wie c. 3, 6., die Gläubigen als Familie Gottes, sondern der Himmel, das himmlische Heiligthum, gemeint ist, so ist sein Priesterthum ein ewiges (Hebr. 7, 16—17. 21. 10, 12., vgl. c. 8, 1—2.), ein nicht vorübergehendes (*ἀπαράβατος*, Hebr. 7, 24.), d. i. ein unwandelbares, und zwar vermöge der Kraft eines unvergänglichen Lebens (c. 7, 16.), d. i. weil er nicht vom Tode verhindert wird fortzudauern, sondern ewig dauert (*διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα*) (Hebr. 7, 23—24.). Dabei wird aber noch besonders hervorgehoben, dafs er ein treuer und barmherziger Hoherpriester sei (*ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς*, Hebr. 2, 17.), dafs er könne Mitleiden haben mit unserer Schwachheit (*συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, Hebr. 4, 15.), und dafs er gerade defshalb, um dieses Mitgefühl und diese Barmherzigkeit zu lernen, den Menschen in Allem gleich geworden und in allen Stücken auf gleiche Weise, wie sie, versucht sei (Hebr. 2, 17. 4, 15., vgl. c. 5, 7—8.). Da aber auf diese Weise der alte Bund, d. i. die alte Religionsverfassung mit ihrem Priester- und

Opferwesen, veraltet und aufgehoben ist (s. S. 792.), so ist Christus als ewiger Hoherpriester zugleich eines **b e s s e r e n B u n d e s B ü r g e** (*κρείττονος διαθήκης ἔγγυος*, Hebr. 7, 22., vgl. 8, 6.) und jenes **n e u e n B u n d e s M i t t l e r** geworden (*διαθήκης καινῆς*, auch *δ. νέας μεσίτης*, Hebr. 9, 15. 12, 24., vgl. c. 8, 13. 10, 29.), und dieser neue Bund ist ein **e w i g e r** (*διαθήκη αἰώνιος*, Hebr. 13, 20.), weil die Erlösung eine **e w i g e** (Hebr. 9, 12.), und Christus ein **e w i g e r** Hoherpriester ist, welcher **f ü r i m m e r** zur Rechten Gottes sitzt und die Geheiligten vollendet (Hebr. 10, 12. 14.). Der Bund selbst aber, als neue Religionsstiftung, ist durch den Tod des Stiftenden gleichsam **e i n g e w e i h e t** (*ἐγκεκαίνισται*) (Hebr. 9, 16—18.); gestiftet aber ist er selbst defshalb, **d a m i t d i e B e r u f e n e n d e s e w i g e n E r b e s V e r h e i f s u n g e m p f a n g e n** (*ὅπως — τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας*, Hebr. 9, 15.); denn die uns nun **d a r g e b o t e n e H o f f n u n g**, spricht unser Verf., **i s t g l e i c h s a m e i n s i c h e r e r u n d f e s t e r A n k e r, d e r h i n e i n g e h e t i n d a s I n n e r e d e s V o r h a n g e s** (sc. des himmlischen) (Hebr. 6, 18—19.), **w o h i n a l s V o r l ä u f e r** (*πρόδρομος*) **f ü r u n s J e s u s h i n e i n g e g a n g e n** ist (v. 20.). Die Christen sind daher **d i e j e n i g e n, d i e d a s H e i l e r e r b e n s o l l e n** (*οἱ μέλλοντες κληρονομεῖν σωτηρίαν*, Hebr. 1, 14.), und zwar **d a s e w i g e** (*σωτηρίαν αἰώνιον* c. 5, 9.), **d i e a l s v i e l e S ö h n e v o n G o t t z u r H e r r l i c h k e i t** (*εἰς δόξαν*) **g e f ü h r t w e r d e n** (Hebr. 2, 10.), **d i e d e r h i m m l i s c h e n B e r u f u n g G e n o s s e n s i n d** (*κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*, Hebr. 3, 1.), **d i e z u r R u h e G o t t e s**, d. i. zur Seligkeit, **e i n g e h e n** (Hebr. 4, 1. 2. 3. 9. 10. 11.), die daher **e i n e b e s s e r e u n d b l e i b e n d e H a b e i m H i m m e l h a b e n** (*κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν*, Hebr. 10, 34.), welche **G e n o s s e n C h r i s t i** (*μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ*, Hebr. 3, 14.), d. i. Mittheilnehmer seiner Herrlichkeit, geworden sind und **Z u v e r s i c h t a u f d e n E i n g a n g i n d a s H e i l i g t h u m d u r c h d a s B l u t J e s u h a b e n** (Hebr. 10, 19.); denn **s i e h a b e n s i c h g e n a h e t** oder **s i n d h i n z u g e t r e t e n** (*προσεληλύθατε*, sc. im Glauben), **z u d e m B e r g e Z i o n** und **d e r**

Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und den Myriaden der Engel, zu der Versammlung und der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter Aller, und den Geistern der vollendeten Gerechten und dem Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und dem Blute der Besprengung, das besser redet, als Abel (Hebr. 12, 22—24.). Der Hinzutritt aber im Glauben zu dem Allen sichert ihnen den künftigen wirklichen Eintritt; darum sagt unser Verf.: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir" (ἐπιζητοῦμεν, Hebr. 13, 14.). Eben darum aber, weil die Christen eine so sichere Hoffnung haben, kosten sie schon hier die himmlische Gabe (τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου, Hebr. 6, 4.), d. i. die Gnade Gottes, und die Kräfte der zukünftigen Welt (δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, v. 5.), d. i. die Geistes- und Wunderkräfte, die aus der künftigen Welt sich schon jetzt ihnen fühlbar machen; ja sie bilden, als die Heiligen (Hebr. 6, 10. 13, 24.) und Geheiligten (Hebr. 10, 14.), schon hier das Haus Gottes (τὸν οἶκον αὐτοῦ, sc. θεοῦ, Hebr. 3, 6.) und sind so von aller Todesfurcht befreiet; denn Christus hat durch seinen Tod den, der des Todes Gewalt hatte, d. i. den Teufel, vernichtet (Hebr. 2, 14—15.); diefs Letztere aber dadurch, dafs er durch seinen Tod die Sünde, durch welche der Teufel eben die Gewalt des Todes hatte, hinwegnahm und überdiefs durch seine Auferstehung die Gewifsheit des Lebens und der Seligkeit bestätigte.

Achten wir nun aber auf die subjective Bedingung dieses Heils, das der Verf. auch kurz durch leben (ζῆν) und an der göttlichen Heiligkeit Antheil haben (μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ, sc. θεοῦ) (Hebr. 12, 9. u. 10.) bezeichnet, so stellt auch er als erste Bedingung den Glauben auf. Der Grund nämlich wird auch nach ihm gelegt (θεμέλιον καταβαλλόμενοι) mit der Bufse von todten Werken (μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, Hebr. 6, 1. 6.), d. i. mit der Sinnesänderung und Abkehr von den Gesetzes-

werken, die nicht aus der rechten Lebenskraft hervorgegangen sind (vgl. c. 9, 14.); denn zum Leben und zur Seligkeit führt nur der Glaube; darum spricht unser Verf.: „Zur Ruhe gehen wir ein, wenn wir **Glauben** bewiesen haben" (*οἱ πιστεύσαντες*, Hebr. 4, 3.); durch **Glauben** und Ausharren (*διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας*) werden die Verheifsungen erlangt (Hebr. 6, 12.). „Wir sind von denen, die da **glauben** zum Gewinn ihres Lebens" (*ἡμεῖς δὲ ἐσμεν — πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς*, Hebr. 10, 39.). Weil aber der Glaube die nothwendige Bedingung zum Leben ist, so fordert er seine Leser auch auf: „Lasset uns hinzutreten (zu Christo, als dem Hohenpriester, v. 21.) mit aufrichtigem Herzen und völligem **Glauben**!" (*ἐν πληροφορίᾳ πίστεως*, Hebr. 10, 22.). Wie nun aber der Glaube von unserm Verf. gefafst wird, und was er unter demselben versteht, wird uns klar werden, wenn wir seine Lehre vom Glauben überhaupt jetzt näher betrachten.

§. 85.

Fortsetzung.

3) Da der Glaube von unserm Verf. selbst näher definirt wird, so läfst sich der Begriff, den er überhaupt damit verbindet, um so leichter feststellen. Er sagt nämlich: „Glaube ist Zuversicht (*ὑπόστασις*) dessen, was gehofft wird (*ἐλπιζομένων*), Überzeugung (*ἔλεγχος*) von Dingen, die nicht gesehen werden (*πραγμάτων οὐ βλεπομένων*) (Hebr. 11, 1.). Hiernach sind folgende Merkmale des Glaubens, wie ihn unser Verf. auffafst, vollkommen klar: 1) Er ist ein zweifelfreies Bauen und Vertrauen des Herzens; denn das liegt sowohl in *ὑπόστασις*, das, wie c. 3, 14. zeigt, vollkommene Zuversicht, zuversichtliche Hoffnung ausdrückt, als auch in *ἔλεγχος*, das Überzeugung, *convictio*, bezeichnet. Beides aber ist offenbar Sache des Herzens (vgl. c. 13, 9.). 2) Er bezieht sich auf zukünftige und unsichtbare Dinge; denn die Worte: *τὰ ἐλπιζόμενα*, sowie *πράγματα οὐ βλεπόμενα*, drücken das ganz

ben (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως), die Herzen besprengt [und gereingt] vom bösen Bewufstsein!" (Hebr. 10,22.) Hier ist mit dem völligen Glauben keineswegs das Paulinische Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi gemeint, das die Rechtfertigung zur Folge hat, sondern es ist hier jenes Bauen und Vertrauen auf das Opfer Christi und die dadurch erlangte Reinigung als etwas Voraufgehendes bezeichnet; denn wir sollen hinzutreten, nachdem wir besprengt, d. i. durch das Blut Christi gereinigt sind, was durch das Partic. Perf. ἐῤῥαντισμένοι, sowie durch das Folgende: λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ, deutlich ausgedrückt wird. Mithin ist jener völlige Glaube die völlige Zuversicht auf die durch Christus nun zu erlangende Seligkeit. Auch in den Worten: „Wir sind nicht von denen, die zurückweichen zu ihrem Verderben, sondern von denen, die da glauben (ἡμεῖς δὲ ἐσμεν — πίστεως) zum Gewinn ihres Lebens" (εἰς περιποίησιν ψυχῆς) (Hebr. 10, 39.), drückt die πίστις die feste, unerschütterliche Überzeugung und darum zugleich die sichere Hoffnung auf den Gewinn des Lebens aus. Noch deutlicher aber ersehen wir, wie unser Verf. Beides mit der πίστις zugleich ausdrückt, aus den c. 11. angeführten Glaubensbeispielen. Denn bei den meisten ist ausdrücklich von der Zukunft die Rede, und die πίστις bezieht sich auf die wirkliche Erfüllung des Gehofften, ist ein Bauen und Vertrauen auf die gegebene Verheifsung und eine sichere Hoffnung auf ihre Erfüllung. So bei dem, was vom Abraham gesagt ist (c. 11, 8—10. 17—19.), sowie von der Sarah (v. 11—12.); ebenso vom Isaak, von dem es ausdrücklich heifst: „Durch Glauben in Betreff der Zukunft (πίστει περὶ μελλόντων) segnete Isaak den Jacob und Esau" (c. 11, 20.). In gleicher Weise redet der Verfasser vom Jacob (v. 21.), vom Joseph (v. 22.), von Moses (v. 23—28.). Von dem Letztern heifst es bei Erwähnung seines Glaubens noch besonders: „Er blickte hin auf die Vergeltung" (ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν, v. 26.), und: „Durch Glauben (πίστει) verliefs er Ägypten, ohne des Königs Grimm zu fürchten; denn er hielt fest aus, als ob er den Unsichtbaren sähe" (τὸν γὰρ ἀόρατον ὡς ὁρῶν ἐκαρτέρησε, v. 27.).

Er bauete und hoffte also zuversichtlich auf seine Hülfe. „Durch Glauben" (πίστει), heifst es weiter, „gingen sie durch das rothe Meer" (v. 29.), „durch Glauben (πίστει) fielen die Mauern von Jericho" (v. 30.). Von den Richtern und andern grofsen Männern des jüdischen Volkes aber sagt der Verf., dafs sie kraft des Glaubens (διὰ πίστεως) Königreiche bezwangen, Gerechtigkeit übten, Verheifsungen erlangten, der Löwen Rachen verstopften (v. 33.), worauf der Verf. noch eine ganze Menge von Beispielen anführt, wie durch den Glauben Grofses ausgerichtet ward. Er schreibt ihm aber eben defshalb diese Kraft zu, weil er in ihm ein zuversichtliches Vertrauen auf Gott sieht, und dieses Hoffen auf Gott eines Theils nicht getäuscht ward (vgl. v. 34—35.), andern Theils Muth zur Ertragung der gröfsten Schmerzen und selbst des Todes gab (v. 35—38.). Von allen diesen Glaubenszeugen aber sagt er, dafs sie darum die Verheifsung nicht davon trugen, weil Gott um unseretwillen etwas Besseres vorher versehen hatte (v. 39—40.). Es richtete sich also ihr Glaube doch eben auf die Verheifsung, war ein sicheres Hoffen darauf, wie denn dieser Begriff des Hoffens und Sichsehnens noch ganz besonders stark in den Worten hervortritt: „Im Glauben (κατὰ πίστιν) starben alle diese, ohne die Verheifsungen empfangen zu haben, sondern sie schaueten sie von ferne, waren davon überzeugt (πεισθέντες), begrüfsten sie froh und bekannten, dafs sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden wären (v. 13.); sie trachteten nach einem Vaterlande (πατρίδα ἐπιζητοῦσι, v. 14.), sie sehnten sich nach einem bessern (κρείττονος ὀρέγονται), d. i. dem himmlischen" (ἐπουρανίου) (v. 16.). Wenn daher unser Verfasser nach Aufführung aller jener Glaubenszeugen zuletzt auf den Erlöser selbst hinweist und ihn den Anfänger und Vollender des Glaubens (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν) nennt, auf den wir hinblicken sollen, so meint er mit dem ἀρχηγός offenbar nicht, wie c. 2, 10., den Urheber, sondern den Anfänger oder Vorgänger (vgl. Mich. 1, 13. 1 Macc. 9, 61.), und mit dem τελειωτής, d. i. dem Vollender, nicht den, der

in uns den Glauben vollendet hat, sondern den, der es selbst in Beweisung des Glaubens zur Vollendung gebracht hat, der also auch in dieser Hinsicht unser höchstes Vorbild ist, auf das wir hinblicken sollen. Der Glaube selbst aber ist hier recht eigentlich die gewisse Zuversicht auf die himmlische Seligkeit; denn eben auf diese blickte der Erlöser mit vollkommener Zuversicht hin und erlangte sie wirklich. Das drückt der Verf. deutlich durch den Zusatz aus: „der um der ihm bestimmten Freude willen das Kreuz erduldete, der Schmach nicht achtend, und so sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat" (Hebr. 12, 2.). Der Hinblick auf ihn soll uns also recht eigentlich vor dem Gegentheil bewahren, das der Verf. durch ein Erschlaffen und Verzagen im Gemüthe bezeichnet; denn er sagt: „Betrachtet nämlich ihn —, damit ihr nicht erschlaffet (ἵνα μὴ κάμητε) und in eurem Gemüthe verzaget!" (ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι) (Hebr. 12, 3.). Wenn daher unser Verf. seine Leser endlich ermahnt, auf das Lebensende ihrer Führer oder Lehrer hinzuschauen und ihren Glauben nachzuahmen (μιμεῖσθε τὴν πίστιν, c. 13, 7.), so ist damit gewiſs neben der festen Treue der Überzeugung zugleich die feste, unerschütterliche Hoffnung auf die durch Christus zu erlangende Seligkeit bezeichnet, da gerade diese letztere auch den Ausgang ihres Wandels (τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς) zu einem so leuchtenden Vorbilde machen muſste. Auch die gleich folgenden Worte von der ewigen Unveränderlichkeit Christi (v. 8.) weisen die Leser darauf hin, wie sie immerdar in Christo ihre Rettung mit Zuversicht suchen und finden könnten. Das Festwerden in der Überzeugung aber, wie in der Hoffnung, bezeichnet unser Verf. als ein Befestigen des Herzens; denn er sagt: „Es ist gut, daſs das Herz durch die Gnade sich befestige" (καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, v. 9.). Der Zusatz: „nicht durch Speisen, wovon die, so damit umgegangen, keinen Nutzen gehabt haben" (οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες), steht hier im Gegensatz zu der Gnade (χάριτι); denn nicht durch Be-

obachtung der Speisegesetze oder durch Theilnahme an den Opfermahlzeiten (je nachdem man βρώμασιν fafst), sondern durch die im Tode Christi zu findende Gnade bei Gott wird das Herz mit fester Hoffnung und Zuversicht erfüllt.

So gewifs indessen bei unserm Verf. in der πίστις die ἐλπίς miteingeschlossen liegt, so gebraucht er das Wort πίστις, sowie πιστεύειν, doch auch nach dem zweiten von ihm angegebenen Merkmale: πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, und bezeichnet damit blofs den Begriff des völligen Vertrauens und der Überzeugung. So, wenn er sagt: „Ohne Glauben (χωρὶς πίστεως) ist es unmöglich, wohlzugefallen (sc. Gott); denn glauben mufs (πιστεῦσαι γὰρ δεῖ), wer zu Gott kommen will, dafs er ist und denen, die ihn suchen, Vergelter wird" (Hebr. 11, 6.). Hier liegt in dem πιστεῦσαι, ὅτι ἐστί (sc. ὁ θεός), doch offenbar die Überzeugung von dem Dasein Gottes überhaupt, sowie in der πίστις, ohne welche man Gott nicht wohlgefallen kann, das völlige Vertrauen auf ihn, wenngleich in dem Zusatz: ὅτι μισθαποδότης γίνεται, und zwar τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτόν, zugleich wieder der hoffende Glaube mithervortritt. Die Bedeutung von Vertrauen dagegen zeigt sich besonders in dem Ausdruck: πίστις ἐπὶ θεόν (Hebr. 6, 1.). Es ist dieser Glaube an Gott nach dem Zusammenhange der erste bejahende Schritt in's christliche Leben (vgl. 1 Thess. 1, 8.); denn der Verfasser rechnet ihn mit zu dem Grundlegen (θεμέλιον καταβάλλεσθαι), also zu dem, was der vollkommenen Lehre (τελειότης) vorangehen mufs. In der Zusammenstellung mit Bufse von todten Werken (μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων) erscheint er aber recht eigentlich als das der todten Werkheiligkeit entgegengesetzte volle Vertrauen auf Gott (vgl. Röm. 4, 5.). Dasselbe liegt in den aus dem A. T. angeführten Beispielen von Abel, Enoch und Noah. Denn durch Glauben, d. i. volles Vertrauen auf Gott (πίστει), heifst es, brachte Abel Gott ein vorzüglicheres Opfer dar, als Kain; durch ihn (δι' ἧς) erhielt er das Zeugnifs eines Gerechten (Hebr. 11, 4.). Durch Glauben (πίστει) ward Enoch weggenommen —; denn er erhielt das Zeugnifs, dafs er Gott

wohlgefallen habe (v. 5.). Durch Glauben (πίστει) bereitete Noah in Folge einer göttlichen Weisung wegen dessen, was man noch nicht sah, in Gottesfurcht einen Kasten — und ward der Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt (τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης), theilhaftig (v. 7.). In dem letzten Beispiele zeigt sich gerade, wie mit der πίστις auch das volle Vertrauen auf die Worte oder die Verkündigung Gottes, hier in Bezug auf die Sündfluth, die noch nicht da war, ausgedrückt ist. Dasselbe ist der Fall in den Worten: „Aber jenen half das vernommene Wort (sc. die göttliche Warnung, c. 3, 7—11.) nichts, weil es nicht dem Glauben (τῇ πίστει) beigesellt war bei denen, die es vernommen hatten" (Hebr. 4, 2.). Die nun auf diesem Vertrauen beruhende feste Überzeugung aber, auch in Bezug auf vergangene Dinge, ist am augenscheinlichsten mit der πίστις in den Worten ausgedrückt: „Durch Glauben (πίστει) erkennen wir, daſs die Welt durch Gottes Wort bereitet worden" (Hebr. 11, 3.). Das Gegentheil dieser πίστις drückt der Verfasser durch ἀπιστία aus (Hebr. 3, 12. 19.), die mit der ἀπείθεια, dem eigentlichen Ungehorsam gegen Gott (Hebr. 4, 6. 11.), und dem ἀπειθεῖν, dem Ungehorsamsein (Hebr. 3, 18. 11, 31.), innig zusammenhängt, sofern dieſs Letztere hier als die Folge des Ersteren auftritt. Auch durch die Zeitwörter παραιτεῖσθαι, verwerfen (Hebr. 12, 25., vgl. v. 19.), und ἀποστρέφεσθαι, verachten, verschmähen (eigentlich: sich abwenden von Jemand oder etwas) (Hebr. 12, 25.), sucht unser Verf. das Gegentheil von πιστεύειν recht stark zu bezeichnen.

Fragen wir nun aber nach dem eigentlichen Zusammenhange der πίστις mit der τελείωσις bei unserm Verfasser, d. h. danach, wie er sich die völlige Entsündigung und Beseligung durch den Glauben vermittelt denkt, so fehlt bei ihm die Paulinische Idee des δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως durchaus; denn obwohl er die Wörter δίκαιος und δικαιοσύνη in Verbindung mit πίστις gebraucht, ja aus der letztern selbst die δικαιοσύνη als Folge hervorgehen läſst, so ist doch bei ihm der Begriff dieser durchaus ein anderer, als beim

Paulus; denn von einem wirklichen λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην. ist bei ihm gar keine Rede. Aus den oben angeführten Beispielen des Abel, Enoch und Noah erhellt nämlich, daſs er mit δίκαιος und δικαιοσύνη überhaupt diejenige Beschaffenheit des Menschen meint, welche die rechte ist, und durch die er Gott wohlgefällt; weſshalb er auch geradezu den Ausdruck εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ dafür wählt (Hebr. 11, 5. 6., vgl. v. 4. u. 7.). Diese rechte Beschaffenheit des Menschen ist nun nicht eine zugerechnete, wie Paulus die δικαιοσύνη faſst, sondern eine wirklich vorhandene, dem Menschen inhärente, und kömmt theils und vorzüglich durch den Glauben, sofern eben dieser das an dem Menschen Gott Wohlgefällige ist, theils durch wirkliche Sittlichkeit oder Tugend, wie denn c. 12, 11. die δικαιοσύνη auch in diesem Sinne gebraucht ist. Mithin hat Abel darum das Zeugniſs eines Gerechten (εἶναι δίκαιον) durch seinen Glauben erhalten, weil gerade dieser ihn Gott wohlgefällig machte (c. 11, 4.). Ebenso erhielt Henoch das Zeugniſs, daſs er Gott wohlgefallen habe, weil er Glauben hatte; denn aus den Worten der Schrift (1 Mos. 5, 24.), daſs er Gott wohlgefallen habe, schlieſst unser Verfasser eben, daſs er Glauben gehabt (Hebr. 11, 5.); denn ohne Glauben, sagt er ausdrücklich, ist es unmöglich wohlzugefallen (v. 6.). Durch Glauben endlich ward Noah der Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt, theilhaftig (v. 7.). Hier drückt in den Worten: τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος, die Präposition κατά entweder den Maſsstab oder den Grund aus, weſshalb Noah der Gerechtigkeit theilhaftig wurde; sie ward ihm nicht angerechnet, sondern er wurde ein wirklicher κληρονόμος derselben, erhielt sie als eine wirkliche, ihm nun eigenthümliche Beschaffenheit, insofern (κατά) Glaube in ihm war. Nicht die Quelle ist mit dem κατὰ πίστιν ausgedrückt, aus welcher die von Gott aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit komme (ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως und ἐπὶ τῇ πίστει beim Paulus), sondern nach der πίστις, die er hatte, war er nun wirklich ein δίκαιος geworden, wie es auch von Abel heiſst, daſs er durch den

Glauben Zeugnifs erhalten, er sei ein Gerechter (δι᾽ ἧς ἐμαρτυρήθη εἶναι δίκαιος (v. 4.). Der λόγος δικαιοσύνης (c. 5, 13.) ist ihm daher, wie wir schon oben (S. 785.) gezeigt, die Lehre von der wahren Gerechtigkeit, d. i. die Lehre, wie man ein wirklicher δίκαιος werde, und ein solcher, sagt er, werde bei der Wiederkunft Christi vermöge oder durch seinen Glauben leben (ἐκ πίστεως ζήσεται, c. 10, 38.).

Nach dieser ganzen Vorstellung unseres Verfassers von der δικαιοσύνη als einer wirklichen, durch Glauben der menschlichen Seele inhärenten Beschaffenheit, durch die er Gott wohlgefällt, hält es nun nicht schwer, einzusehen, in welcher Verbindung der für den Tod Christi von ihm verlangte Glaube mit der wirklichen Erlösung und Beseligung, d. i. der τελείωσις, steht. Durch das Bauen und Vertrauen auf den durch Gottes Gnade (c. 2, 9.) für uns erfolgten Tod Christi nämlich und durch die darauf sich gründende zuversichtliche Hoffnung auf völlige Entsündigung und Begnadigung bei Gott ist die Seele in dem Zustande der wirklichen δικαιοσύνη, d. i. in der Gott wahrhaft wohlgefälligen Beschaffenheit, und eben darum ist ihr nun Vergebung und Seligkeit bei Gott (τελείωσις) vollkommen gewifs. So hat denn unser Verfasser dem Kerne und dem Wesen nach allerdings die Paulinische Vorstellung von der Erlösung, sofern das Bauen und Vertrauen auf den Tod Christi und dadurch auf die Gnade Gottes auch ihm Hauptsache ist; allein die Form der Vorstellung in Bezug auf die δικαιοσύνη sowohl, als auf das hohepriesterliche Opfer, als welches er den Tod Christi darstellt, ist ihm eigenthümlich.

Dafs nun aber unser Verfasser sich den Glauben keineswegs als für das sittliche Leben bedeutungslos denkt, sondern, als mit ihm und aus ihm hervorgehend, ein unablässiges Streben nach Heiligung verlangt, zeigen vielfach seine Äufserungen. Schon die für die Christen gewählten Bezeichnungen: heilige Brüder (ἀδελφοὶ ἅγιοι, Hebr. 3, 1.), Brüder Christi und Söhne Gottes (Hebr. 2, 10—12.), Kinder Gottes oder Christi (παιδία, ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός, Hebr. 2, 13., vgl. v. 14.), Brüder (Hebr. 3, 12. 13, 22., vgl. v. 23.) und Heilige (ἅγιοι, Hebr. 13, 24. 6, 10.

ἁγιαζόμενοι, c. 10, 14.), weisen auf die Verpflichtung der Christen zu einem heiligen und brüderlichen Leben hin. Noch bestimmter aber erklärt er, dafs ohne Heiligung Niemand den Herrn schauen werde, und fordert daher auf, nach Frieden mit Jedermann und nach der Heiligung (*τὸν ἁγιασμόν*) zu streben (Hebr. 12, 14.), abzuwerfen jegliche Bürde (*ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα*) und die uns leicht umstellende Sünde (*καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν*), mit Standhaftigkeit den uns angewiesenen Kampf zu bestehen (*δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα*) (Hebr. 12, 1.) und auf einander Acht zu haben, dafs wir uns anreizen zur Liebe und zu guten Werken (*κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων*, Hebr. 10, 24.). Er ermahnt seine Leser ferner zur Standhaftigkeit (*ὑπομονή*), damit sie durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheifsung davon trügen (*ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν*, Hebr. 10, 36.), und sagt ausdrücklich, dafs Christus nur allen denen eine Ursache ewigen Heils geworden, die ihm gehorsam sind (*τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν*, Hebr. 5, 9.). Bei diesem ernsten Dringen auf ein sittliches und heiliges Leben ist es übrigens bedeutungsvoll, dafs unser Verfasser einen Beweggrund dazu aus dem Glauben an den Tod Christi hernimmt, der weniger das Herz, als den Verstand angeht; denn er sagt: „So wir vorsätzlich (*ἑκουσίως*) sündigen, nachdem wir die Erkenntnifs der Wahrheit empfangen haben, so ist kein Opfer mehr für Sünden zu gewärtigen" (*οὐκ ἔτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία*, Hebr. 10, 26.). Während nämlich Paulus die aus dem Glauben an den Tod Christi stammende Liebe zum treibenden Element eines tugendhaften Lebens macht, ist es hier die dem Verstande vorgehaltene Wahrheit, dafs für muthwilliges Sünden kein Opfer mehr zu gewärtigen sei. Der bei unserm Verfasser entschieden vorwaltende Verstand und das ein Mal von ihm zur Verständlichkeit für seine Leser gewählte Bild einer im Tode Christi liegenden *θυσία* macht

auch die hier gewählte, auf den Verstand seiner Leser wirkende Vorstellung vollkommen erklärlich.

Dafs übrigens das Gelangen zum Glauben und somit zur Rettung auch nach seiner Überzeugung ein Werk der göttlichen Gnade sei, geht daraus hervor, dafs auch er die Christen Berufene (κεκλημένοι, Hebr. 9, 15.), Genossen der himmlischen Berufung (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, Hebr. 3, 1.) nennt, wonach sie also nicht sich selbst, sondern Gott, der sie berufen hat, ihr Heil zu verdanken haben. Die Paulinische Anschauung und Lehre mag auch hier nicht verkannt werden, wiewohl unser Verfasser nicht weiter auf die Paulinische Lehre von der Gnadenwahl und Prädestination selbst eingeht.

4) Die Beachtung der eigenthümlich jüdisch-messianischen Vorstellungen bei unserm Verfasser führt uns endlich sowohl auf seine Art und Weise, das A. T. zu benutzen, als auch auf seine Erwartung von der nahen Wiederkunft Christi. Auch er ist zunächst der festen Überzeugung, dafs im A. T. Gott selbst durch seinen Geist rede. Gleich der Anfang seines Briefes giebt davon Zeugnifs. „Nachdem Gott," sagt er, „vor Zeiten vielfältig und auf vielerlei Weise zu unsern Vätern geredet durch die Propheten" (ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις). Man achte hier auf das ἐν, durch welches ein Inwohnen Gottes in den Propheten, ein sie Erfüllen mit seinem Geiste, bezeichnet wird. Das Wort Propheten aber ist hier in weiterem Sinne gemeint und umfafst den Moses mit. Da nun aber Gott selbst in ihnen war und aus ihnen redete, so ist von unserm Verfasser sehr häufig bei dem εἶπε, λέγει, εἴρηκε, womit Stellen des A. T. von ihm angeführt werden, als Subject ὁ θεός oder ὁ κύριος ausgelassen, da es sich bei seinen Lesern von selbst verstand, dafs sie diefs hinzudachten (vgl. Hebr. 1, 5. 6. 7. 13. 4, 3. 4. 5, 6. 8, 8., vgl. c. 6, 14. 10, 30. 13, 5.). Zuweilen sagt er aber auch statt dessen bei Anführung einer Stelle ausdrücklich: Der heilige Geist sagt (λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Hebr. 3, 7.) oder bezeugt (μαρτυρεῖ, Hebr. 10, 15.), und da es ihm nach dieser Überzeugung auf den wirklichen Verfasser

weniger ankam, so nennt er ihn auch selten und sagt selbst da, wo er den David als Verfasser eines Psalmes nennen konnte: „Es hat aber irgendwo Einer bezeugt und gesagt" (*διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων*, Hebr 2, 6.). So ist ihm denn das A. T. kurz das Wort Gottes (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, Hebr. 4, 12.); denn das dieser Stelle kurz Vorangehende macht es unbedenklich, diesen Ausdruck nicht allgemeiner zu fassen, sondern ganz bestimmt auf das A. T. zu beziehen. Das mosaische Gesetz aber wird noch besonders, nach der schon Act. 7, 53. Gal. 3, 19. vorkommenden Idee, als das durch Engel verkündigte Wort (*ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*) bezeichnet. Unser Verfasser benutzt nun zu seinen Citaten durchweg die griechische Übersetzung der LXX., und zwar nach dem Alexandrinischen Text, dem Cod. Alex., und scheint von dem Hebräischen wenig oder gar keine Kenntnifs gehabt zu haben. Er folgt daher ganz den Lesarten, falschen Übertragungen und selbst Schreibfehlern jener Übersetzung. Einige Beispiele werden diefs zur Genüge darthun. In der Stelle c. 1, 7., wo Ps. 104, 4. citirt wird, hat unser Verfasser nach jenem Alexandrinischen Texte der LXX. die unrichtige Übersetzung: der da macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflamme, während es im Hebräischen heifst: der da macht Winde zu seinen Engeln und Feuerflammen zu seinen Dienern. In der Stelle c. 1, 12. hat er den unrichtigen Ausdruck des Cod. Alex. *ἑλίξεις αὐτούς*, du wirst sie zusammenwickeln (sc. die Himmel), während es im Cod. Vat. richtig nach dem Hebräischen תַּחֲלִיפֵם (Ps. 102, 27.) heifst: *ἀλλάξεις αὐτούς*, du wirst sie wechseln, verwandeln. In c. 8, 10. hat unser Verfasser für das hebräische נָתַתִּי (Jer. 31, 33.) das blofse Partic. *διδούς*, wie der Cod. Alex., während die übrigen Codd. haben: *διδοὺς δώσω*. In der Stelle: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er (*παιδεύει*), und geifselt (*μαστιγοῖ*) jeglichen Sohn, den er annimmt" (Hebr. 12, 6., vgl. Spr. 3, 12.), hat unser Verfasser nach dem Cod. Alex. *παιδεύει*, während in den meisten Ausgaben und Handschriften der LXX. *ἐλέγχει* steht. Das *μαστιγοῖ* aber rührt von einer ganz andern Lesart der LXX. her,

die für וּכְאָב, und wie ein Vater (den Sohn, sc. züchtigt), das Wort כְּאֵב = מַכְאִיב, thut wehe, lasen, was sie durch *μαστιγοῖ* wiedergaben. In den Worten aber Hebr. 10, 38: „Wenn aber (Jemand) zurückweichet, so hat meine Seele keinen Gefallen an ihm," verfehlen die LXX. den Sinn des Hebräischen (Hab. 2, 3. 4.) durchaus, da hier ganz etwas Anderes steht. In den Worten endlich Hebr. 11, 21: „Und er betete an auf der Spitze seines Stabes" (*ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*), lasen die LXX. für das Wort הַמִּטָּה, das Lager: הַמַּטֶּה, der Stab; daher die Worte: Und er betete an zu Häupten seines Lagers (1 Mos. 47, 31.), so wiedergegeben sind, wie oben angeführt ist, und wie unser Verfasser aus den LXX. abschreibt. Am auffallendsten aber ist und bleibt der Schreibfehler der LXX, auf den unser Verfasser seine Deduction von der Darbringung des Leibes Christi bauet (Hebr. 10, 5., vgl v. 10.); denn die hebräischen Worte: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי, Ohren hast du mir gegraben, d. i. deinen Willen hast du mir geoffenbaret (Ps. 40, 7.), übersetzten die LXX. wahrscheinlich durch: *ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι*; nun aber wurde durch das Versehen irgend eines Abschreibers das *ὠτία* in *σῶμα* verwandelt, was durch die Gestalt beider Wörter sehr leicht erklärlich ist. Auf dieses *σῶμα* nun kam es aber unserm Verfasser in seiner Beweisführung gerade an; daher er auf etwas, was im Urtexte gar nicht steht, die ihm so wichtige Idee von dem Opfer des Leibes Christi basirt. Ein ähnlicher Schreibfehler, den unser Verfasser aus dem Cod. Alex. aufnimmt, ist das *ἐνοχλῇ* (Hebr. 12, 15.), wofür der Cod. Vat. richtig *ἐν χολῇ* hat (vgl. 5 Mos. 29, 18.). Übrigens bindet sich unser Verf. keineswegs so streng an den Cod. Alex., dafs er nicht auch frei aus dem Gedächtnifs citirt und sich Umstellungen, Abkürzungen, Veränderungen und Vertauschungen der Worte erlaubt. Es würde zu weit führen, diefs Alles ausführlich an einzelnen Beispielen darzuthun; indessen mögen hier einzelne Stellen angeführt werden, die als Belege zu dem Gesagten dienen. Einschaltungen und Weglassungen kommen vor: Hebr. 4, 4. 10, 7. 12, 5., Abkürzungen: c. 12, 26. v. 20 — 21., Veränderungen und Vertauschungen von Wor-

ten: c. 1, 6. 2, 12. 13. 6, 14. 8, 8. 9. 9, 20., Umstellungen: c. 1, 10. 8, 10. (Die in den angeführten Stellen vorkommenden Citate aus dem A. T. s. bei de Wette im Commentar.) Interessant aber ist es nun, zu sehen, wie unser Verfasser, seiner Alexandrinischen Auslegungskunst folgend, die einzelnen von ihm citirten Stellen deutet. Was Paulus nur in einzelnen Fällen nach seiner früheren jüdisch-rabbinischen Dialektik sich gestattet (s. S. 679 f.), das übt unser Verfasser im Grofsen, und seine allegorische Interpretationsweise erlaubt sich Freiheiten, wie sie sonst nirgends im N. T. vorkommen. So nimmt er nicht blofs für Worte Gottes, zu Christo gesprochen, was ursprünglich über Gott gesagt ist (Hebr. 1, 6. 7. 8. 10—12.), und legt ohne Weiteres Christo in den Mund, was ein Prophet und ein Psalmendichter von sich gesagt (Hebr. 2, 12—13. 10, 5—7.), sondern er deutet sogar auf die Person Christi, was vom Propheten Habakuk (c. 2, 3.) von dem Kommen oder Eintreffen eines Gesichtes oder einer Vision gesagt ist (Hebr. 10, 37.), wendet, was im Psalm (Ps. 8, 5.) von der erhabenen Würde des Menschen gesagt ist, dafs er nämlich den Engeln nur wenig nachstehe, umgekehrt auf die Erniedrigung Christi an, indem er das *βραχύ τι*, ein wenig, für auf kurze Zeit nimmt (Hebr. 2, 7.), und geht endlich in der allegorischen Deutung des Wortes Ruhe (*κατάπαυσις*) und des Namens und der Würde des Melchisedek weit über die sonst vorkommende typische Benutzung des A. T. hinaus. Dafs nämlich das Wort Ruhe, welches in der citirten Psalmstelle (Ps. 95, 1. Hebr. 3, 11.) den ruhigen Besitz des Landes Kanaan bezeichnet, von unserm Verfasser auf die himmlische Ruhe oder Seligkeit gedeutet wird (Hebr. 4, 1. 2. 4.), ist an sich nicht so auffallend, da ja auch der Erlöser mit dem *κληρονομεῖν τὴν γῆν* (Matth. 5, 5.) die Erlangung der himmlischen Seligkeit bezeichnet; allein die Art und Weise, wie unser Verfasser aus den citirten Psalmworten selbst und dem hinzugezogenen Ruhen Gottes nach der Schöpfung (Hebr. 4, 3.) beweisen will, dafs mit jener Ruhe im Psalm wirklich die himmlische Sabbathsruhe gemeint sei, in welche jene in der Wüste wegen ihres Un-

gehorsams Umgekommenen nicht eingegangen wären (Hebr. 4, 5—9.), das ist das Auffallende und documentirt die Gewandtheit unseres Verfassers, beliebige Schriftstellen durch Allegorisiren zu seinen Beweisführungen zu benutzen. Nicht anders ist es mit den über den Melchisedek aus Psalm 110, 4. angeführten Worten (Hebr. 5, 6.); denn dafs die Worte: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's," auf Christus gedeutet werden, ist ebenfalls an sich nicht auffallend, ja hat vom christlichen Standpunkte aus, wie wir schon öfter darauf hingewiesen haben, seine volle Berechtigung. Allein die Art und Weise, wie unser Verfasser nun über den Namen und die geschichtliche Erscheinung des Melchisedek allegorisirt (c. 7 — c. 10.) und z. B. daraus, dafs weder Vater, noch Mutter, noch Geschlechtsregister von ihm im A. T. angegeben sind, schliefst, er habe weder einen Anfang, noch ein Ende seines Lebens gehabt (c. 7, 3.) und lebe noch immerfort (v. 8.), oder aus den Worten: nach der Ordnung des Melchisedek (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ), folgert, das levitische Priesterthum müsse aufhören (v. 11. 15.) u. s. w., das Alles kann bei aller Anerkennung des Scharfsinnes unseres Verfassers doch als eigentlicher Beweis nicht stichhaltig befunden werden, und wenn auch seine judenchristlichen Leser durch eine solche Beweisführung in ihrer Überzeugung befestigt werden mochten, so sind doch für unbefangene, nicht durch Vorurtheil und theologische Spitzfindigkeit geblendete Christen die Einzelnheiten jener allegorischen Deutung keineswegs überzeugend. Nur das Eine ist hierbei festzuhalten, dafs der Geist, aus dem jene Allegorien geflossen, ein christlicher ist, wenn auch dabei ein Zuweitgehen im Einzelnen nicht verkannt werden kann.

Des Verfassers judenchristliche Vorstellung von der Nähe der Wiederkunft Christi ist zwar schon oben (S. 783.) kurz berührt, bedarf jedoch hier ebenfalls noch einer näheren Betrachtung, weil aus ihr hervorgeht, dafs unser Verfasser hierin die jüdisch-messianische Erwartung ganz besonders festhielt und sich seinen judenchristlichen

Lesern auch dadurch empfahl. Wiewohl er nämlich die rein christliche Lehre von einer durch Christi Tod erworbenen, unmittelbar nach dem Tode im Himmel folgenden Seligkeit an vielen Stellen seines Briefes unzweideutig ausspricht (s. S. 794—797. über das durch Christi Tod erworbene Heil der Christen, und aufserdem Unsterblichkeitslehre S. 169. 3.), so ist nichts desto weniger bei ihm die Erwartung vorhanden, dafs Christus in kurzer Zeit zur Aufrichtung seines ewigen Reiches hier auf Erden wieder erscheinen werde. Schon der Ausspruch zu Anfang unseres Briefes, dafs Gott durch seinen Sohn auf die Letzte der Tage (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων*, Hebr. 1, 2.), eigentlich: am Äufsersten oder Ende dieser Tage, zu uns geredet, weist auf die jüdisch-messianische Vorstellung hin, dafs die Zeit, wo der Messias erschienen, die letzte, und also das Ende der Welt nicht mehr fern sei. Darum spricht er auch zu seinen Lesern, dafs Christus zum zweiten Male erscheinen werde ohne Sünde denen, die ihn zum Heile **erwarten** (*τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*, Hebr. 9, 28.). Hier liegt in dem *ἀπεκδέχεσθαι*, erwarten, offenbar Zweierlei: 1) dafs Christus vom Himmel wieder herabkommen werde; denn wer ihn erwartet, geht nicht zu ihm in den Himmel, sondern wartet hier, dafs er von dort komme, und 2) dafs er bald wiederkommen werde; denn sonst könnte von einem Warten darauf von Seiten der Leser unseres Briefes nicht wohl die Rede sein. Dafs diefs Letztere aber richtig, zeigen die bestimmten Worte, dafs seine Leser den Tag (Christi) **herannahen** sähen (*βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν*, Hebr. 10, 25.), sowie die unzweideutige Erklärung: „Denn **noch ein klein wenig** (*ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον*), so wird, der da kommen soll, kommen und **nicht zaudern**" (*ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ*, Hebr. 10, 37.). Darum heifst es auch in der Vergleichung der vom Christenthum wieder Abgefallenen mit einem unfruchtbaren Lande bedeutungsvoll: „Wenn es aber Dornen und Disteln trägt, so ist es untüchtig und **dem Fluche nahe** (*καὶ κατάρας ἐγγύς*), und sein Ende ist **Verbrennung**" (*ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν*, Hebr. 6, 8.). Die Wiederkunft Christi selbst aber

nennt er auch ein Wiedereinführen desselben in die Welt; denn er sagt von Gott: „Wenn er aber den Erstgeborenen wieder in die Welt eingeführt haben wird" u. s. w. (ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, Hebr. 1, 6.). Die dann folgende Todtenauferstehung und das ewige Gericht (ἀνάστασις νεκρῶν καὶ κρίμα αἰώνιον) sind ihm aber so allgemein bekannte, feststehende Lehrpunkte, dafs er sie zu den Anfangsgründen der christlichen Lehre überhaupt rechnet (Hebr. 6, 2., vgl. v. 1.) und sogar von den vorchristlichen Frommen sagt: „Andere aber wurden gefoltert und nahmen die Befreiung nicht an, um einer besseren Auferstehung theilhaftig zu werden" (ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν, Hebr. 11, 35.). Alle jene vorchristlichen Frommen aber, sagt er, trugen die Verheifsung nicht davon, auf dafs sie nicht ohne uns zur Vollendung gelangen sollten (ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι, Hebr. 11, 39—40.), d. i. sie gelangten nicht zur Auferstehung und Seligkeit, weil diese erst jetzt durch Christus bei seiner Wiederkunft für alle Christen und zugleich für jene eintreten sollte. Das Gericht selbst nun schildert unser Verfasser für die Bösen als eine furchtbare Erwartung des Gerichtes und eines Feuers Grimm (φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος), der die Widersetzlichen verzehren werde (ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους, Hebr. 10, 27.). Viel schlimmer, als der Tod (vgl. v. 28—29.), ist die Strafe (τιμωρία, v. 29.) für sie; denn schrecklich, sagt er, ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος, Hebr. 10, 31.); denn Gott ist ein verzehrendes Feuer (πῦρ καταναλίσκον, Hebr. 12, 29.). Die das Heil mifsachtet haben (ἀμελήσαντες), werden daher der Strafe nicht entfliehen (Hebr. 2, 3.); sie sind zurückgewichen zu ihrem Verderben (εἰς ἀπώλειαν), während der Glaube zum Gewinn des Lebens (εἰς περιποίησιν ψυχῆς) führt (Hebr. 10, 39.). Zu bemerken ist hierbei, dafs nirgends ausdrücklich von Christo, als dem Richter, geredet wird, sondern überall nur Gott als

solcher genannt ist (vgl. Hebr. 10, 30. 11, 6. 6, 10. 12, 23. 13, 4.); allein auch der Apostel Paulus bezeichnet oft Gott als den Richter und denkt sich dennoch das Gericht durch Christus vollzogen. Das oben erwähnte Kommen Christi und die von ihm hervorgehobene Barmherzigkeit (Hebr. 2, 17. 4, 15.) sprechen laut dafür, dafs auch hierin unser Verfasser sich dem Paulus anschliefst. Das Kommen Christi selbst aber ist begleitet von einer Erschütterung des Himmels und der Erde; denn unser Verfasser deutet hierauf die Worte des Haggai (c. 2, 6.): „Noch Ein Mal erschüttere ich (σείω) nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel" (Hebr. 12, 26.). Die Himmel werden vergehen und, wie ein Gewand, zusammengewickelt und verwandelt werden (Hebr. 1, 11. 12.); denn als etwas Gemachtes (ὡς πεποιημένα) erleidet das Erschütterte (τὰ σαλευόμενα) Veränderung (μετάθεσις), damit das nicht Erschütterte (τὰ μὴ σαλευόμενα) bleibe (Hebr. 12, 27.). Daher empfangen dann die Christen ein unerschütterliches Reich (βασιλείαν ἀσάλευτον), d. i. ein ewiges, und eine bleibende Stadt, die sie jetzt noch nicht haben, sondern die erst zukünftig ist (μέλλουσαν), und nach der sie streben (Hebr. 13, 14.). Diese Stadt aber ist das himmlische Jerusalem und bereits wirklich im Himmel vorhanden (Hebr. 12, 22.); schon Abraham erwartete sie; denn es ist die die rechten Grundfesten habende Stadt (ἡ τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις), deren Baumeister und Schöpfer Gott ist (Hebr. 11, 10.). Diese Stadt hat Gott schon den vorchristlichen Frommen bereitet (ἡτοίμασε, Hebr. 11, 16.); sie sehnten sich daher nach dem himmlischen Vaterlande und bekannten, dafs sie Fremdlinge und Beisassen auf Erden wären (Hebr. 11, 16. 13.); aber sie starben alle, ohne die Verheifsung empfangen zu haben (v. 13.). In dieser Stadt des lebendigen Gottes (πόλις θεοῦ ζῶντος, Hebr. 12, 22.) sind nun auch nach unserm Verfasser der Tempel und die Opfergeräthschaften in vollkommener, himmlischer Gestalt und Herrlichkeit; denn er nennt den irdischen Tempel zu Jerusalem nur ein Nach-

bild des wahren, des nicht von Händen gemachten Heiligthums, und die irdischen Tempelgeräthschaften schwache Abbilder, Schattenbilder der himmlischen (Hebr. 9, 23—24. 10, 1.). Alle diese Herrlichkeit ist nun für die Geister der vollendeten Gerechten, d. i. die zur Seligkeit gelangten Christen, welche die Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind (sc. als Bürger), bilden, dort bereits wirklich vorhanden (Hebr. 12, 23.); für die noch lebenden Christen aber und die vorchristlichen Frommen, die dazu auferstehen werden, erfolgt diefs Alles erst bei der Wiederkunft Christi. Obgleich es nämlich unser Verf. nicht ausdrücklich sagt, so scheint er dabei doch an ein Herabsteigen (*καταβαίνειν*) jenes himmlischen Jerusalems auf die Erde, wie es Apoc. 21, 2. auch bestimmt ausgesprochen wird, gedacht zu haben; denn nur so konnten die auf Erden Auferstandenen jene bleibende Stadt, die sie früher schon erwartet hatten, hier wirklich finden. Jenes unerschütterliche Reich aber, das dann hier beginnt, jene zukünftige Welt (*ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*), hat Gott nicht den Engeln unterworfen (*οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε*) (Hebr. 2, 5.), wie das von der gegenwärtigen jüdischer Glaube war (vgl. Sir. 17, 17. Dan. 4, 14. 10, 13. 20. 21. 12, 1.), sondern Christo, dessen Herrschaft nicht, wie Paulus Anfangs lehrte (1 Cor. 15, 25. 28.), eine endliche, sondern eine ewige ist. Denn obgleich unser Verf. sagt: „Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen" (Hebr. 2, 8.), so erwartete er doch diefs Sehen nach eben diesen Worten, sowie nach den kurz vorangehenden: „Da er ihm Alles unterworfen, hat er nichts ihm ununterworfen gelassen" (v. 8.), und die auf Christus angewandten Worte: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich alle deine Feinde mache zum Schemel deiner Füfse!" (Hebr. 1, 13. 10, 13., vgl. Ps. 110, 1.), drücken nicht, wie beim Paulus in der angeführten Stelle, ein einstiges Ziel oder Ende dieser Herrschaft aus, sondern das *ἕως ἄν* bezeichnet hier, wie das hebräische עַד, nur während dafs, ohne die darüber hinausliegende Zeit auszuschliefsen; denn Christi Thron steht immer und

ewig (Hebr. 1, 8.); er sitzt **für immer** zur Rechten des Vaters (Hebr. 10, 12.); ihm bleibt die Ehre **in alle Ewigkeit** (Hebr. 13, 21.); er ist derselbe in **Ewigkeit** (Hebr. 13, 8.), er ist zum Erben gesetzt von **Allem** (Hebr. 1, 2.) (s. Unsterblichkeitslehre, S. 168.). Da nun die Erscheinung dieses ewigen Reiches Christi nach dem Obigen als ganz nahe bevorstehend gedacht ward, so war für die Lebenden der Übergang in dasselbe ebenfalls ganz nahe. Die jedoch noch vorher Sterbenden gingen nach des Verfassers bestimmter Lehre gleich nach dem Tode in das himmlische Jerusalem ein (vgl. Hebr. 12, 22—24. 13, 3. 14. 3, 1. 14. 6, 19—20. 2, 14—15. 10, 19—20. 36. 12, 9.), und wir sehen, wie sich hier beide Hoffnungen, die auf die unmittelbar nach dem Tode folgende Seligkeit und die auf die bei der Wiederkunft Christi zu erlangende, mit einander verbinden und vermischen; denn bei der erwarteten Nähe der Parusie war gar nicht zu bestimmen, auf welche Weise nun der eine oder andere der noch Lebenden zu der Seligkeit gelangen werde; daher unser Verf. das Wort τέλος, Ende, auch in unbestimmter Weise gebraucht, so daſs dabei an das Lebensende und an das Ende der Welt gedacht werden kann (Hebr. 3, 6. 14. 10, 23. 6, 11.), und Usteri deſshalb meint (S. 217.), der Hebräerbrief enthalte die Keime zu der Ansicht, die wir die moderne nennen könnten, daſs nämlich das Leben auf der Erde nur ein Prüfungs- und Vorbereitungszustand auf den Himmel sei. Nur die eine Frage drängt sich hierbei noch auf, wie sich denn unser Verf. die Theilnahme der schon Vollendeten an dem ewigen Reiche Christi, das er mit der Todtenauferstehung hier auf Erden beginnen läſst, dachte, ob sie nämlich dazu mit Christo von dem Himmel herabkommen, oder dazu ebenfalls erst mit Leibern wieder bekleidet werden, also auferstehen sollten. Er schweigt darüber ganz; nur möchte aus dem Umstande, daſs er die Seligen im Himmel nur πνεύματα, Geister, nennt (Hebr. 12, 23.), wohl hervorgehen, daſs auch sie erst wieder mit Leibern bekleidet werden sollten, wenn sie auf Erden bei der Parusie Christi miterscheinen würden (vgl. Col. 3, 4.). Diese ganze Anschauung und Darstellung unseres Verf. von dem zukünfti-

gen Reiche Christi war daher der jüdisch-messianischen Erwartung der Hebräer, an die er schrieb, vollkommen entsprechend; denn wie sich bei diesen beide Elemente, das rein christliche und das jüdisch-messianische, miteinander vermischten und zu Einem Ganzen verbanden, davon giebt uns die Apokalypse das sprechendste Zeugnifs.

Fassen wir indessen jetzt zusammen, was wir als Lehre des Hebräerbriefes erkannt haben, so ist es mit wenigen Worten dieses: 1) Christus wird nicht blofs Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, sondern selbst Gott genannt, und unter seinen göttlichen Attributen wird die Ewigkeit und Unveränderlichkeit ganz besonders accentuirt. 2) Nichts desto weniger ist er dem Vater auch nach seiner göttlichen Natur untergeordnet. 3) Er ist zu denken als der ewige Hohepriester eines himmlischen Heiligthums, der mit seinem Blute Ein Mal in das Allerheiligste des Himmels eingegangen ist und eine ewige Erlösung gestiftet hat. 4) Der Glaube an ihn ist daher zugleich die zuversichtliche Hoffnung auf völlige Entsündigung und Seligkeit im Himmel bei ihm (τελείωσις). 5) Die Wiederkunft Christi steht nahe bevor, und dann kommt jene Seligkeit auch hier zur Erscheinung, und die vorchristlichen Frommen nehmen als Auferstandene mit allen dann noch lebenden Christen Antheil an dem herrlichen und ewigen Reiche Christi und dem himmlischen Jerusalem, das dann hier ihre bleibende Stadt ist. — Die in dieser Lehre liegende apostolische Wahrheit kommt somit der Paulinischen Anschauung am nächsten; doch geht der Verfasser, wie wir gesehen, in allegorischer Schriftauslegung und Benutzung Philonischer Ideen weiter, als Paulus, und seine Darstellung ist vorzugsweise geeignet, die christliche Wahrheit jüdischen Herzen zur festesten Überzeugung zu machen.

§. 36.

Kurze Übersicht über die bisher aus dem N. T. gewonnenen Resultate.

Nachdem wir jetzt die Lehre von der Person Christi in sämmtlichen Schriften des N. T., mit Ausnahme der Apo-

kalypse, näher kennen gelernt haben, frägt es sich; welche Resultate unserer Untersuchung uns denn nun im Grofsen und Ganzen vorliegen, und wir stellen defshalb im Folgenden kurz zusammen, was wir als die wesentlichsten Punkte davon betrachten.

1) Die messianischen Hoffnungen der Juden zu Christi Zeit hatten, gestützt auf die alttestamentlichen, namentlich Danielischen Verheifsungen, weiter ausgebildet durch die rabbinische und besonders pharisäische Schriftgelehrsamkeit und neu geweckt und belebt durch die Zeitumstände selbst, sich mehr, als je, auf die Person des Messias concentrirt. Von ihm und durch ihn erwartete man mit brennendem Verlangen Alles, was man sich unter dem messianischen Heile dachte. Er sollte als König ein israelitisches, aber zugleich alle Völker umfassendes, unvergängliches Reich gründen, als Prophet eine Religionsverbesserung und Sittenreinigung im Volke Gottes selbst vornehmen und die Heidenbekehrung bewirken, als Hoherpriester dem Volke die Vergebung seiner Sünden verschaffen, als Todtenauferwecker die verstorbenen Israeliten zur Theilnahme an seinem herrlichen Reiche aus den Gräbern rufen, nach langer Dauer dieses herrlichen und glückseligen Reiches aber bei der dann folgenden allgemeinen Auferstehung als ewiger Richter über Alle Gericht halten, um dann mit den Frommen in ewiger Herrlichkeit auf der neugeschaffenen oder neugebildeten Erde fort zu regieren in Ewigkeit. Das Reich des Messias ward also keineswegs mehr als ein rein irdisches betrachtet, und die Person des Messias weit über die menschliche Natur erhaben gedacht, so dafs mit dem Ausdruck Sohn Gottes nicht mehr ein blofs irdischer König, sondern zugleich ein höheres, gottähnliches Wesen bezeichnet ward. Diefs war die Vorbereitung der Gemüther, wie sie Gott herbeigeführt, um durch seinen Sohn in weit höherem Sinne und weit über die gehegten Hoffnungen hinaus zu erfüllen, was er selbst früher durch seinen Geist verheifsen hatte. Denn als Kern der eigenen Lehre Christi von seiner Person haben wir folgende Punkte erkannt:

2) Christus trug unzweifelhaft das Selbstbewufstsein

in sich und sprach es in den feierlichsten Augenblicken seines Lebens mit vollkommener Zuversicht aus, dafs in seiner menschlichen, von aller Sünde völlig reinen Natur ein göttliches Wesen Wohnung habe, das schon vor seinem irdischen Leben in der unsichtbaren Welt existirt, schon vor Gründung der Welt von Gott geliebt und bei ihm in Herrlichkeit gewesen, unmittelbar von Gott selbst ausgegangen und in's Dasein gerufen und aus der unsichtbaren Welt auf die Erde herabgesandt sei. In seinem Verhältnifs zu Gott bekannte er sich daher als dessen Sohn im metaphysischen Sinne, der in seinem irdischen Leben unausgesetzt mit dem Vater in der innigsten und wesenhaftesten Verbindung stehe, ihm aber auch von Anfang an als Sohn untergeordnet sei; in seinem Verhältnifs zur Welt sprach und gebot er als Herr über die Kräfte der Natur, und in seinem Verhältnifs zu den Menschen erklärte er sich für ihren Retter, aber zugleich auch für ihren einstigen, ewigen Richter. So die jüdischen Erwartungen und Vorstellungen von der Person des Messias ihrem wesentlichen Gehalte nach weit übertreffend, benutzte er sie jedoch als erste Stufe, um zur wahren Erkenntnifs seiner Person zu führen. Ebenso ging er vollständig auf die Erwartungen von dem Werke des Messias ein und erfüllte sie in weit höherem Sinne. Ein Reich stiftend, das Himmel und Erde in Wahrheit umfafste, bekannte er sich als dessen König; wahre Erkenntnifs Gottes und seines Willens mittheilend und den Herzen zugleich die rechte Kraft zur Erfüllung des letzteren gebend, dabei aber auch die Bekehrung aller Völker der Erde anordnend und verheifsend, war er mehr, als der erwartete Prophet; sich selbst am Kreuze opfernd und sein Blut vergiefsend zur Vergebung der Sünden, zeigte er sich als ein ewiger Hoherpriester; leiblich Todte wirklich auferweckend und geistig Todten das wahre Leben gebend, Allen aber den Zugang zum ewigen Leben öffnend und sie wirklich zur Seligkeit führend, war er mehr, als der erwartete Todtenauferwecker; das künftige Gericht in der Ewigkeit, sowie am Ende aller Dinge, als sein Werk bezeichnend, das ihm der Vater aufgetragen, bekannte er sich

endlich als den höchsten und letzten Richter über Alle. Als Hauptbedingung der Rettung jeder einzelnen Seele aber bezeichnet er den Glauben an seine Person, d. i. das volle Vertrauen und die feste Zuversicht zu seiner göttlichen Hoheit und Macht, die retten könne und werde. Sein ganzes Leben, Schicksal und Werk endlich erklärt er als längst durch den Geist Gottes im A. T. vorherverkündigt, und die zu seiner Zeit gebräuchlichen messianischen Ausdrucksformen wählt er nur, um die ewige Wahrheit, die er verkündigte, seinen Zeitgenossen zugänglich und begreiflich zu machen.

3) Als Totaleindruck seiner Person und seines Werkes auf Erden steht bei allen seinen Jüngern, von denen uns Schriften erhalten sind, die Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit unumstöfslich fest, und von ihnen ging dieselbe zu ihren Schülern über, die in derselben Weise von ihm reden. Dabei aber ist die Form, in der sie sich das göttliche Wesen in Christo vorstellen, je nach der Verschiedenheit ihres Geistes und Gemüthes verschieden. Ebenso herrscht bei ihnen eine gewisse Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung des Werkes Christi, während sie in der Darstellung seiner menschlichen Natur, in der Beziehung und Anwendung alttestamentlicher Stellen auf ihn und in der Erwartung seiner nahen Wiederkunft meist vollkommen harmoniren. Bei den drei Hauptaposteln, Petrus, Johannes und Paulus, stellt sich nun aber folgender Unterschied heraus. Petrus, nach seiner raschen, feurigen Weise, ergreift die Gewifsheit, dafs Christus der Sohn des lebendigen Gottes und vom Vater schon vor Gründung der Welt zu unserer Rettung vorherbestimmt und nun erschienen sei, mit der ihm eigenen freudigen Zuversicht, ohne sich in weitere Speculationen oder nähere Bestimmungen über das göttliche Wesen in Christo einzulassen. Bei ihm ist daher der Glaube an Christus mehr die unmittelbare Überzeugung von seiner göttlichen Hoheit und Macht und das daraus fliefsende volle Vertrauen zu der Rettung durch ihn. Ihm ist der Tod Christi, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes, sowohl sichere Bürgschaft der Sün-

denvergebung, als auch treibende Kraft zu jeder christlichen Tugend, ohne dafs er sich dabei in eine tiefere Erörterung der Causalität zwischen dem Tode Christi und der Sündenvergebung einläfst. Die Auferstehung Christi von den Todten aber, die vor Allem seine Überzeugung stützt und trägt, giebt ihm die freudige Zuversicht auf die eigene Auferstehung und Seligkeit, die er sich jedoch als erst bei der nahen Wiederkunft Christi eintretend denkt. Tiefer fafst Geist und Wesen Christi Johannes. Sein liebendes Gemüth fühlt vor Allem die Liebe, die uns der Vater erzeigt hat, indem er seinen eingeborenen Sohn gegeben, dafs wir durch ihn leben sollen. Daher ist bei ihm Glaube die felsenfeste Überzeugung, dafs der wahrhaftige Sohn Gottes in Christo Fleisch geworden sei und für uns am Kreuze gelitten habe. Mit diesem Glauben erst kommt wahrhaftige Liebe zu Gott und den Brüdern in's Herz, und mit dieser Liebe erst das wahrhaftige, ewige Leben. Um aber die göttliche Natur Christi, als des eingeborenen Sohnes vom Vater, seinen Lesern recht begreiflich zu machen, wählt er die ihnen bekannte Logosidee und zeigt, dafs gerade dieser Logos in Christo leibhaftig erschienen, und mithin dasselbe göttliche Wesen in Christo gewesen, dem Präexistenz, Gottheit und Weltschöpfung zukomme, und das die Quelle alles Lichtes und Lebens sei. War aber Johannes in Ephesus, wo er sein Evangelium schrieb, mit jener Logosidee bekannt geworden, so ist erklärlich, wefshalb auch Paulus gerade von seinem längeren Aufenthalte in Ephesus an dieselbe Idee anwendet, um die göttliche Hoheit Christi danach dem menschlichen Verstande noch bestimmter und schärfer vorzuhalten und begreiflich zu machen. Der ernst und tief denkende Paulus nämlich fafst bald die Lehre vom Tode Christi und dem Glauben an die Bedeutung desselben als die Hauptsache seines ganzen Systems auf, und die Gottheit Christi tritt ihm dabei mit innerer Nothwendigkeit immer entschiedener vor die Seele. Der Geist Gottes führte ihn dabei von einer Klarheit zur andern, und so verkündet er denn in Christo nicht blofs den Sohn Gottes im metaphysischen Sinne, sondern, die Logosidee in immer aus-

gedehnterer und consequenterer Weise benutzend, giebt er mit einer für seine Zeit bedeutenden wissenschaftlichen Schärfe an, wie Christo nicht blofs Präexistenz, Gottheit und Weltschöpfung, sondern zugleich auch Welterhaltung, Welterlösung und völlige Gottgleichheit zukomme, und sieht in dem Tode Christi am Kreuz eine die Menschen- und Geisterwelt zugleich umfassende That der Erlösung, die Gott schon vor Gründung der Welt beschlossen und nun nach Vollendung der Zeiten durch die Sendung und den Tod seines Sohnes vollbracht habe. Der Glaube daher, der ihm Anfangs nur feste Überzeugung von Jesu Messianität war, wird zuverlässiges Bauen und Vertrauen auf seinen Tod und endlich Beides zugleich, felsenfeste Überzeugung von Christi gottgleicher Hoheit und Majestät und unerschütterliches Vertrauen auf die Wirkung seines Todes. Während aber alle drei Apostel die göttliche Hoheit Christi verkünden, wird die Unterordnung Christi unter den Vater doch ebenso bestimmt von ihnen anerkannt und ausgesprochen, und dieselbe blofs auf seine menschliche Natur zu beziehen, ist eine dogmatische Befangenheit, die den bestimmten Worten, sowie dem Geiste jener drei grofsen Apostel durchaus widerspricht. Prädominirt aber beim Petrus die H o f f n u n g, so beim Johannes die L i e b e und beim Paulus der G l a u b e, und bei der geistigen Verschiedenheit aller Drei ist nur noch das Eine zu erwähnen, dafs die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit, wie sie uns in den eigenen Worten Christi vorliegt, sich bei keinem von ihnen vollkommen ausgeprägt findet, d. h. dafs die ganze Wahrheit, wie sie Christus von sich und seinem Werke verkündet hat, bei keinem von ihnen wieder vollständig zur Erscheinung kommt und sich in ihnen spiegelt, sondern dafs jeder nach seiner Eigenthümlichkeit und dem ihm vorliegenden Bedürfnifs aus jener Fülle genommen und hervorgehoben hat, was ihm das Wichtigste und Nöthigste schien; und so sind einzelne Punkte, z. B. die Lehre vom Tode Christi, viel weiter entwickelt, als andere, z. B. vom Reiche Gottes, von dem wir wenig wissen würden, wenn uns nicht die eigenen Worte Christi davon aufbewahrt wären. Auch hierin mag ein nicht un-

deutlicher Beweis dafür gefunden werden, wie Christus mit der Fülle ewiger Wahrheit hoch über jedem einzelnen Menschen stand und alle Bedürfnisse der Menschenseele kannte und zu befriedigen wufste.

4) Auch Jacobus, Judas und die drei Synoptiker halten die göttliche Würde Christi unzweifelhaft fest, und ihre Schriften können ohne diesen ihren Glauben gar nicht verstanden werden. Nur die Benutzung der Logosidee ist ihnen fremd, und sie erwähnen die Präexistenz Christi nicht mit ausdrücklichen Worten. Dafs sie aber an derselben nicht zweifelten, geht aus ihrer ganzen Vorstellung von der Person Christi hervor. Jacobus sieht in Christo den Herrn der Herrlichkeit, durch den uns Gott mit dem Wort der Wahrheit gezeugt hat, und dem wir das vollkommene Gesetz der Freiheit verdanken, und der Glaube an Christus ist auch ihm das volle Vertrauen des Herzens zu seiner Hoheit und Macht, wenngleich er gegen den Glauben als blofs theoretische Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre polemisirt. Das Werk Christi sieht er daher vor Allem in der Verkündigung der göttlichen Wahrheit, sowie in der daraus entspringenden freien Liebe zur Erfüllung des göttlichen Willens. Judas, der ebenfalls in seinem Briefe eine rein praktische Tendenz verfolgt, erwähnt dennoch Christum als den, durch welchen Gott unser Retter geworden, und sieht daher in dem Glauben an ihn eine ewige, unwandelbare Heilslehre. Die drei Synoptiker endlich zeigen durch das, was sie von Christo und wie sie's berichten, dafs sie in ihm eine höhere, als blofs menschliche, Natur erblickten, und die Erzählungen von der Geburt und Himmelfahrt Christi bezeugen aufserdem, dafs sie sich die irdische Erscheinung Christi und sein Verlassen der Erde als im Zusammenhange stehend und von Gottes Allmacht bewirkt dachten, so dafs sie, auch ohne es auszusprechen, ja Marcus und Lucas schon als Schüler des Petrus und Paulus, an eine Präexistenz Christi beim Vater gedacht haben müssen, wie denn selbst einzelne Worte Christi, die sie berichten, noch aufserdem nicht undeutlich darauf hinweisen. Überdiefs aber giebt die Entstehung und Tendenz ihrer Berichte hinreichend Aufschlufs darüber,

weſshalb sie jede metaphysische Speculation über die höhere Natur Christi von der Hand gewiesen und rein die irdische Erscheinung und Wirksamkeit Christi in's Auge gefaſst und dargestellt haben. Das Werk Christi geben sie, als getreue Referenten der Worte und Reden Christi, am ausführlichsten, wenngleich uns auch durch sie kein vollständiges Bild davon erhalten wäre, wenn nicht der Bericht des Johannes ergänzend dazukäme. Der Glaube endlich ist auch bei ihnen das volle Vertrauen zu der göttlichen Macht Christi, und schon darin liegt deutlich ihre Überzeugung von seiner über die Menschen erhabenen göttlichen Natur. Daſs übrigens die Unterordnung Christi unter den Vater auch von ihnen allen festgehalten wird, bedarf kaum der Erwähnung.

5) Zeigte sich schon beim Petrus, Johannes und Paulus in der Darstellung der göttlichen Natur Christi ein nicht zu verkennender Fortschritt, so thut darin den letzten Schritt der Verfasser des Hebräerbriefes. Auf die Paulinische Anschauung fortbauend und die Logosidee noch in weiterem Umfange benutzend, bezeichnet derselbe Christum nicht bloſs als den Eingeborenen, durch den die Welt geschaffen worden, der sie erhalte und regiere, und der dem Vater vollkommen gleich sei, sondern er nennt ihn auch entschieden, wenngleich in Citaten aus dem A. T., Gott und hebt vor Allem seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit hervor. Nichts desto weniger aber ordnet auch er das göttliche Wesen in Christo dem Vater entschieden unter und bleibt damit ganz in der von Christo selbst geoffenbarten Wahrheit. Auch ihm besteht, wie dem Paulus, das Werk Christi vorzugsweise in seinem Tode am Kreuze, und seinen judenchristlichen Lesern gegenüber sucht er die Bedeutung desselben durch die Darstellung Christi als des ewigen Hohenpriesters und seines Todes als des ewig gültigen Versöhnungsopfers nahe zu bringen. Der Glaube aber ist ihm nicht bloſs ein festes Bauen und Vertrauen auf Christus und namentlich auf die Wirkung seines Todes, sondern zugleich die zuversichtliche Hoffnung auf die durch Christi Tod zu erlangende Seligkeit.

Das Resultat von dem Ganzen in Bezug auf die göttliche Natur in Christo ist demnach: 1) Dieselbe wird von Christus selbst und allen Schriftstellern des N. T. ausgesprochen und bezeugt, wenngleich die Klarheit und Bestimmtheit in der Darstellung derselben nicht überall dieselbe ist. 2) Es macht sich bei den unmittelbaren Jüngern des Herrn ein Fortschritt in der Fassung des Begriffs von der göttlichen Natur Christi bemerklich, der im Hebräerbrief seinen Abschlufs findet. 3) Gegen die wörtliche Fassung des Athanasianischen Lehrbegriffs erheben sich allenthalben die unüberwindlichsten Schwierigkeiten. 4) Der Glaube an Christus, wenngleich mit verschiedenen Nüancirungen gedacht und gefafst, involvirt überall den Begriff der festen Überzeugung des Herzens von der göttlichen Hoheit Christi und das daraus folgende volle Vertrauen zu ihm, als dem wahrhaftigen Retter der eigenen Seele.

Was daher im Sinne Jesu und des ganzen N. T. das Charakteristische eines Christen sei, ergiebt sich jetzt auch ohne Worte von selbst.

§. 37.

III. Die Lehre der Apokalypse von der Person Christi.

Diefs wunderbare Buch, von dem schon unser Luther in seiner geraden, aufrichtigen Weise erklärt, dafs er es „weder für apostolisch, noch prophetisch" halte (s. Ausg. v. Walch, Th. 14. S. 13.), und von dem er sagt: „Es haben wohl Viele sich daran versucht, aber bis auf den heutigen Tag nichts Gewisses aufgebracht, Etliche viel ungeschicktes Dinges aus ihrem Kopfe hinein gebräuet" (Thl. 14. S. 151.), gilt jetzt, besonders nach Dr. Lücke's gründlicher Nachweisung *), wohl ziemlich allgemein für das Werk irgend eines judenchristlichen Verfassers, nicht aber des Apostels Jo-

*) S. Dr. Lücke: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die apokalyptische Literatur überhaupt. Bonn 1832. 2. Auflage 1848.

hannes. Das eigenthümliche Gemisch rein christlicher und specifisch-jüdischer Vorstellungen und Erwartungen, das darin herrscht, macht an sich schon auf jeden Unbefangenen den Eindruck, dafs sich hier nicht der Geist Christi in apostolischer Einfachheit und Reinheit, sondern in vorherrschend jüdischer Einkleidung und Umhüllung und mit jüdischen Elementen vermischt zeige. Denn es ist nicht etwa blofs die aus den alten Propheten entlehnte Form der Darstellung, es sind die Gedanken, die darin ausgesprochen werden, welche jene eigenthümliche Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen verrathen, und welche von dem rein christlichen, in den übrigen Büchern des N. T. wehenden Geiste entschieden abweichen. Schon der alttestamentliche Zorn- und Strafgeist, der das Ganze durchwehet, und wonach das Reich Christi nicht durch die sanfte Gewalt der Wahrheit, sondern durch Plagen und Strafgerichte kommen soll, der Rachedurst, der selbst noch den Seligen im Himmel zugeschrieben wird (Apoc. 6, 9—11.), die Voraussetzung, dafs der gröfste Theil der Menschheit unverbesserlich sei und vom Reiche Gottes hier auf Erden ausgeschlossen bleibe, das gänzliche Vergessen der vom Erlöser gesetzten Bedingung für das einstige Kommen des Endes, dafs nämlich sein Evangelium erst allen Völkern der Erde gepredigt werden solle (Matth. 24, 14.), die ganze Ansicht vom Reiche Gottes auf Erden, das dem Verfasser noch so sehr mit dem Judenthum und der jüdischen Theokratie verwachsen ist, dafs er sich ohne Jerusalem und ohne Tempel und Altar daselbst seine Verwirklichung gar nicht denken kann (Apoc. 11, 1—2. 13., vgl. c. 20, 4—6. 9.): das Alles widerspricht unzweifelhaft den bestimmten Verkündigungen des Erlösers und seinem Geiste, und die jüdischartige Ansicht der Dinge, die unserm Verfasser noch eigen ist, tritt dadurch klar an den Tag. Dasselbe ist der Fall in seinen Erwartungen von den letzten Dingen und von der Zukunft des Herrn selbst; denn das tausendjährige Reich Christi, das er lehrt, ist den Worten und Verheifsungen Christi und seiner Apostel so sehr entgegen, dafs es selbst die Kirchenlehre verwirft; von dem Verschliefsen des Teufels aber im Abgrunde auf

tausend Jahre, von den Kriegen, die er danach wieder erregen werde, von dem Kommen der Völker Gog und Magog, von einer doppelten Auferstehung der Todten, von dem Herabkommen des himmlischen Jerusalems auf die Erde lehren der Herr und seine Apostel durchaus nichts, wohl aber ist das Alles Lehre der jüdischen Rabbinen, und diese ganze Erwartung daher aus dem Judenthum entlehnt. Rechnet man nun dazu, dafs von den bestimmten Vorhersagungen des Buches keine in Erfüllung gegangen ist, und die ganze Hoffnung auf den Sieg der Sache Christi sich an den Fall des Römerreichs anknüpft, worauf Jerusalem der Mittelpunkt des erwarteten Gottesreiches werden soll: so kann unserm Buche nur ein zweiter Grad von kanonischem Ansehen zugeschrieben werden. Diefs aber wird ihm um so mehr bleiben, als die ächt christlichen Elemente, die das Buch zugleich durchdringen, und das in ihm uns aufbewahrte Zeugnifs von den urchristlichen Erwartungen und Hoffnungen immerdar ihren hohen, unschätzbaren Werth behalten. Die Grundidee nämlich von dem Kampfe und dem endlichen Siege des Reiches Gottes auf Erden, die Vorstellung und Lehre von der Person Christi, die Darstellung der uns durch Christi Blut erworbenen Gerechtigkeit, die Zuversicht auf eine Seligkeit im Himmel bei Gott und Christo, das Alles sind durchaus rein christliche Elemente, die mit der Lehre Christi und seiner Apostel im vollkommensten Einklange stehen. Gerade defshalb aber sieht der fromme Eifer nun auch alles Jüdischartige in Erwartung und Hoffnung, das in dem Buche vorliegt, für ebenso rein christlich und vollkommen zuverlässig an und vertheidigt es als wahrhaftiges Evangelium Christi. Vor einer solchen Beschränktheit und Kurzsichtigkeit bewahrt allein die genaue Kenntnifs dessen, was Christus und seine Apostel wirklich gelehrt und als ewige Wahrheit verkündigt haben. An diesem Mafsstab gemessen, wird die Apokalypse immerdar geschätzt, aber nicht überschätzt werden, und mit diesen Grundsätzen wenden wir uns daher jetzt zu der im Buche enthaltenen Lehre von der Person Christi. Da der Verfasser ihn nach der ganzen Anlage seines Buches nur nach seiner Erhöhung zum Vater

und mit Rücksicht auf seine baldige Wiederkunft zum Gerichte auffafst, so kommen von seiner Natur und seinem Wesen vor seiner Erscheinung auf Erden und von seinem irdischen Leben und Wirken nur ganz kurze und gelegentliche Andeutungen und Äufserungen vor; indessen wird doch aus diesen klar, dafs unser Verfasser durchaus die ächt apostolische Ansicht von der Person und dem Werke des Erlösers theilt, wenngleich er in den Prädicaten, die er Christo beilegt, oft über die apostolische Einfachheit hinausgeht und nicht undeutlich die Neigung verräth, ihn mit Gott selbst zu identificiren *). Wenden wir uns jedoch jetzt zu der Darlegung seiner Lehre selbst!

1) Über die Natur und das Wesen Christi finden wir zunächst bei unserm Verf. sehr häufige, wenn auch nur gelegentliche Hindeutungen auf das irdische Leben des Erlösers und seine rein menschliche Natur, so dafs man daraus deutlich ersieht, wie die apostolische Überzeugung hiervon auch vollkommen die seinige war. Er bezeichnet den Erlöser als den Löwen vom Stamme Juda und die Wurzel David's (Apoc. 5, 5.), und wiewohl er hiermit auf 1 Mos. 49, 9. und Jes. 11, 1. anspielt, so giebt er doch dadurch unzweifelhaft auch die menschliche Abstammung Christi aus dem Stamme Juda und dem Geschlechte David's an, wie er denn den Erlöser selbst auch sprechen läfst: „Ich bin die Wurzel und der Spröfsling David's" (ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος τοῦ Δαβίδ, Apoc. 22, 16.). Demgemäfs heifst es daher auch von dem Weibe, das die jüdische Theokratie oder das Judenthum überhaupt bezeichnet: „Und sie gebar einen Sohn"

*) Lutz sagt darüber nur ganz kurz: „Die Apokalypse giebt sehr hohe Prädicate von Jesu Würde und Macht, aber nur mit Auffassung desselben in seiner Erhöhung nach dem Erlösungswerke auf Erden, wie er nach diesem ist, nicht auch, wie er schon vor demselben war. Zwar könnte auf Letzteres die Bezeichnung ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως 3, 14. bezüglich scheinen, aber man kann es ebenfalls von dem erhöheten Christus verstehen. Bemerkenswerth ist die 19, 13. vorkommende Benennung Christi durch ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" (S. 349.). — Die nachfolgende Erörterung wird zeigen, in wie weit diefs Alles nur als richtig anzuerkennen ist.

(καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄῤῥενα, Apoc. 12, 5.), womit offenbar der Erlöser nach seiner irdischen Erscheinung gemeint ist. Der blutige Tod desselben aber wird häufig durch die Erwähnung seines Blutes oder des Blutes des Lammes (τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, Apoc. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11.) bezeichnet, sowie seine Todesleiden durch die Ausdrücke: geschlachtet werden (σφαγῆναι, ἐσφάγμένον εἶναι, Apoc. 5, 9. 6. 12. 13, 8.) und überwinden (νικᾶν, Apoc. 3, 21. 5, 5.), angedeutet sind. Sein Tod selbst wird in der Bezeichnung Christi als des Erstgeborenen von den Todten (ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Apoc. 1, 5.) und in der Christo selbst zugeschriebenen Äufserung: „Ich war todt" (καὶ ἐγενόμην νεκρός, Apoc. 1, 17.), ganz bestimmt ausgesprochen. In der ersten dieser beiden Stellen ist indessen zugleich die Auferstehung Christi mitausgedrückt, die auch in der zweiten Stelle, nämlich in den gleich folgenden Worten: „Und siehe, ich lebe in alle Ewigkeit!" unverkennbar mitbezeichnet ist. Die Erhebung Christi zum Vater endlich, d. i. seine Himmelfahrt, liegt deutlich in den Worten: „Und es ward das Kind entrückt zu Gott und zu seinem Throne" (καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, Apoc. 12, 5.), sowie in den Worten Christi selbst: „Sowie auch ich überwunden und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron" (ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ, Apoc. 3, 21.). Dafs aber Christus auf Erden auch als Verkündiger des göttlichen Willens gelebt und gelehrt habe, liegt in der Erwähnung seines Wortes (ἐτήρησάς μου τὸν λόγον, Apoc. 3, 8. — τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, v. 11.) und seiner Gebote (τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, Apoc. 22, 14.), sowie in der Bezeichnung Christi selbst als des treuen oder zuverlässigen Zeugen (ὁ μάρτυς ὁ πιστός, Apoc. 1, 5.), des Amen's, des treuen und wahrhaftigen Zeugen (ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, Apoc. 3, 14.). Wohl bezieht de Wette (s. Commentar zur Offenbarung Joh.) das Wort Zeuge in diesen Stellen auf Christus als den Offenbarer der apokalyptischen Wahrheit, d. i.

der zukünftigen Dinge; allein der Zusammenhang weist auf diesen Sinn des Wortes keineswegs hin, sondern es stehen gerade Prädicate dabei, welche auf die Vergangenheit hindeuten, nämlich ὁ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, so dafs also Christus hier der treue und wahrhaftige Zeuge genannt wird, weil er auf Erden als solcher gelebt hat und darum als solcher auch wirklich schon anerkannt ist. Um so mehr verdient er daher jetzt auch bei der Verkündigung zukünftiger Dinge vollen Glauben. Überdiefs aber gebraucht unser Verfasser das Wort μάρτυς vorzugsweise für Blutzeuge, also für den, der die Wahrheit hier mit seinem Blute bezeugt oder besiegelt hat (Apoc. 2, 13. 17, 6. 11, 3., vgl. v. 7.), und gerade in diesem Sinne pafst es in den obigen Stellen auch auf Christus, sofern er ebenfalls mit seinem Blute die von ihm verkündete göttliche Wahrheit bezeugt und besiegelt hat. Der öfter vorkommende Ausdruck ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ aber bedeutet nicht das Zeugnifs, das Christus abgelegt, sondern das von ihm oder über ihn seine Bekenner abgelegt haben (Apoc. 1, 2. 9. 20, 4. 12, 17. 19, 10., vgl. c. 11, 7. 12, 11.). Darum schliefst dieser Ausdruck nothwendig auch das auf Erden vollbrachte Werk Christi und folglich auch die wichtigen Thatsachen seines irdischen Lebens, auf denen die Erlösung beruhet, mit in sich, so dafs der Apokalyptiker auch hiernach das rein menschliche Dasein und die irdischen Schicksale des Erlösers voraussetzt. Die völlige Sündlosigkeit Christi aber drückt schon die Bezeichnung: Lamm, das geschlachtet worden (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον, Apoc. 5, 12. 6.), aus, sofern nur ein völlig reines, fehlerfreies Lamm als Opfer geschlachtet ward, wie denn auch die Bezeichnung Christi als des Heiligen (ὁ ἅγιος, Apoc. 3, 7. 6, 10.) darauf hinweist; denn wenngleich er so nur nach seiner Erhebung zu Gott genannt wird, so bezeichnet doch jedenfalls der Apokalyptiker damit seine fleckenlose Reinheit im irdischen Leben mit, gerade wie er ihn auch nach seiner Erhebung fort und fort das Lamm nennt (Apoc. 5, 8. 13. 6, 1. 16. 7, 9. 10. 14. 17. 12, 11. 13, 8. 14, 1. 4. 15, 3. 17, 14. 19, 7. 9. 21, 9. 22. 23. 22, 1. 3.) und

doch damit vorzugsweise seine irdische Eigenthümlichkeit mitbezeichnet. Haben wir uns aber hiernach überzeugt, dafs unser Verfasser in Bezug auf die menschliche Natur Christi durchaus nicht von der apostolischen Lehre abweicht, so frägt sich jetzt, was und wie er von der göttlichen Natur in Christo lehrt.

Wohl spricht unser Verf. von der göttlichen Natur Christi fast ausschliefslich nur in Bezug auf seine Herrlichkeit, wie er sie nach seinem irdischen Leben beim Vater habe, und wie er dort nun als ewiger Herr und Richter throne; allein viele Stellen seines Buches bezeugen deutlich, dafs er dem Erlöser nicht erst in Folge seiner Erhebung zum Vater ein göttliches Wesen zuschreibt, sondern sich ihn schon vorher, und zwar vor Gründung der Welt, als Sohn Gottes existirend dachte. Er nennt ihn nämlich nicht blofs *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Apoc. 2, 18.), sondern zugleich *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Apoc. 3, 14.). Ist aber Christus so als der Anfang der Schöpfung Gottes bezeichnet, so existirte er vor der ganzen übrigen Schöpfung, und es könnte nur die Frage entstehen, ob er selbst nicht damit als ein Geschaffener, wenngleich als der erste von allen, bezeichnet werde. Wohl lassen die Worte an sich eine solche Deutung zu; allein schon de Wette erklärt, dafs in *ἀρχή*, wie in *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Col. 1, 15.), wohl der Begriff des früheren Ursprungs, aber nicht nothwendig der des Frühergeschaffenseins liege (s. Commentar, S. 61.); unser Verfasser kann aber darum gar nicht an ein Geschaffensein Christi denken, weil er ihm durchaus eine ewige Existenz zuschreibt, also den Anfang seines Seins weit über den Anfang aller Schöpfung hinausrückt. Denn wie Gott selbst seine Ewigkeit und Unwandelbarkeit mit den Worten bezeugt: „Ich bin das A und das O, Anfang und Ende," und erklärend hinzufügt: „Der da ist, und der da war, und der da sein wird, der Allmächtige" (Apoc. 1, 8., vgl. v. 4.), so sagt auch Christus die ersten Worte von sich selbst und bezeugt damit seine absolute Ewigkeit; denn wenn auch die von Christo Apoc. 1, 11. angeführten Worte: „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte," entschieden unächt und als Glos-

sem eingeschoben sind, so spricht Christus doch auch c. 1, 17: „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige" (*ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν*), und c. 22, 13. ganz unzweifelhaft (denn nach v. 12. redet Christus): „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, Anfang und Ende" (*ἐγώ εἰμι τὸ Ἄ καὶ τὸ Ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*). Hier drückt das *πρῶτος* offenbar eine Existenz vor der Entstehung der ganzen Schöpfung aus, gerade wie das *ἔσχατος* eine Existenz nach der Zerstörung der ganzen Schöpfung bezeichnet, und unser Verf. hat bei dem erstern Ausdruck entweder Worte Christi, wie Joh. 8, 58. 17, 5. 24., oder Worte des Paulus, wie Col. 1, 15., im Sinne gehabt und will mit dem letztern das Gericht und die Herrschaft Christi über alle Todten bis in Ewigkeit bezeichnen. Das *ὁ ζῶν* aber in der ersteren Stelle drückt den Grund aus, weſshalb Christus der Erste und der Letzte sei; denn wie Joh. 6, 57. Gott selbst *ὁ ζῶν πατήρ* genannt wird, als der die Kraft und das Princip alles Lebens in sich Tragende, so hier Christus, der eben darum, weil er in sich selbst das Princip des Lebens trägt, keinem Wechsel der Zeit unterworfen ist und daher der Erste und der Letzte bleibt. Aus demselben Grunde heiſst Christus der, der in alle Ewigkeiten lebt (*ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, Apoc. 5, 14.), und er selbst sagt von sich: „Siehe, ich bin der in alle Ewigkeiten Lebende!" (*ἰδού, ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶν. τ. αἰών.*, Apoc. 1, 18.). Daſs aber Christo nicht nach seiner menschlichen, wenngleich verklärten und verherrlichten, Natur, sondern nach seinem göttlichen Wesen selbst diese Ewigkeit zugeschrieben wird, leuchtet von selbst ein; denn in Bezug auf die erstere konnte er weder *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*, noch *ὁ πρῶτος* im Gegensatze zu dem *ἔσχατος* genannt werden, da die menschliche Natur erst in der Zeit, also lange nach dem Anfange der Schöpfung, von ihm angenommen ward. Auf dieſs ewige und geheimniſsvolle Wesen Christi aber, auf seinen ewigen Ursprung von Gott und sein innigstes, aber geheimes Verhältniſs zu ihm geht nun auch die Bezeichnung: „Und er trug einen Namen

geschrieben, den Niemand kennet, als er selbst" (ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ αὐτός, Apoc. 19, 12.). Auch der Verfasser selbst schliefst sich mit dem οὐδείς von der Kenntnifs dieses Namens Christi aus; denn eben das, was dieser Name besagt und ausdrückt, ist etwas so Geheimnifsvolles, dafs nur Christus und der Vater selbst, sonst Niemand, darum weifs. Das aber kann nichts Anderes sein, als das allen geschaffenen Wesen unbekannte, metaphysische Verhältnifs Christi als des unerschaffenen Sohnes zu dem ewigen Vater selbst. Daher bezeichnet der gleich im folgenden Verse (v. 13.) mit den Worten: „Und sein Name heifset das Wort Gottes" (καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), bestimmt ausgesprochene Name Christi etwas ganz Anderes, nämlich das Verhältnifs Christi zur Welt, der er erschienen ist als der Offenbarer der göttlichen Wahrheit, und der er auch jetzt noch durch seinen Geist die Zukunft, von der hier die Rede ist, enthüllt. Legt man nämlich auch auf den hier stehenden Zusatz τοῦ θεοῦ bei ὁ λόγος kein besonderes Gewicht, wiewohl Johannes (c. 1, 1.) den λόγος selbst θεός, und nicht τοῦ θεοῦ, nennt (vgl. Zeller, Jahrbb. 1842. S. 712.), so verbindet doch unser Verf. mit dem λόγος hier keineswegs die speculative Idee des Johannes; denn in diesem Sinne kommt das Wort in der Apokalypse nirgends vor (vgl. c. 1, 2. 9. 3, 8. 12, 11.), sondern dieser Name: das Wort Gottes, und der v. 16. genannte: König der Könige und Herr der Herren, sind zwei den Menschen völlig begreifliche und das Werk und die Hoheit Christi bezeichnende Namen, welche jenem unbekannten, nur Christo allein bekannten Namen entgegengesetzt sind, um das Verhältnifs Christi den Menschen gegenüber klar und bestimmt auszusprechen. Der Bezeichnung Christi als des Wortes Gottes liegt indefs trotz dem, dafs hier nicht die Johanneische Logosidee zu suchen ist, die Vorstellung zum Grunde, dafs Christus von Gott selbst ausgegangen und Gottes eigenes Wort verkündet habe; denn Christus selbst, d. i. seine Person, wird hier das Wort Gottes genannt; folglich mufste diese selbst als von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen gedacht sein, wie das

Wort von dem selbst ausgeht und kommt, der es ausspricht. An eine blofse Metonymie nämlich, in dem Sinne, dafs hier für Worte oder Lehre Christi nur seine Person gesetzt, und diese nun Wort Gottes genannt sei, ist eben darum nicht zu denken, weil unser Verf. in den oben angeführten Stellen wirklich ein Dasein Christi vor Entstehung der ganzen Schöpfung lehrt.

Kommen wir nun aber auf die Vorstellung, die unser Verf. von Christo nach seiner Erhebung zum Vater hat, so ist diese eine so erhabene, wie wir sie nur irgend vom Apostel Paulus ausgesprochen finden, ja sie geht in ihrer poetischen und begeisterten Ausdrucksweise noch über die einfache apostolische Bezeichnung hinaus. Achten wir nämlich zunächst auf die göttliche Macht, die unser Verf. dem verherrlichten Erlöser zuschreibt, so bezeichnet er ihn als den Oberen der Könige der Erde (*ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*, Apoc. 1, 5.), als den König der Könige und den Herrn der Herren (*βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων*, Apoc. 19, 16., vgl. c. 17, 14.), auf dessen Haupte viele Diademe sind (*ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά*, Apoc. 19, 12.), dem, als dem Gesalbten Gottes, die Gewalt zugefallen ist (*καὶ ἐγένετο — ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*, sc. *θεοῦ*, Apoc. 12, 10.), und der herrschen wird in alle Ewigkeiten (*καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, Apoc. 11, 15.). Er hat die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (*ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου*, Apoc. 1, 18.); er hat die Vollgewalt über das Reich Gottes, denn er ist der, der den Schlüssel David's hat, der da öffnet, und Niemand schliefset, der da schliefset, und Niemand öffnet (Apoc. 3, 7, vgl. Jes. 22, 22. und Matth. 28, 18.). Er ist der unsichtbare Herr, Regent und Beschützer seiner Kirche und führt sie endlich zum Siege über alle feindlichen Mächte. Darum wird Gnade und Heil (*χάρις καὶ εἰρήνη*) auch von ihm gewünscht (Apoc. 1, 4—5. 22, 21.); er hält die sieben Sterne, d. i. die Engel der sieben Gemeinden, in seiner Rechten (Apoc. 1, 20. 2, 1.) und sendet dem Verf. den En-

gel, der ihm die Offenbarung bringt (Apoc. 22, 16., vgl. c. 1, 1.); er verleihet den Geist der Weissagung; denn dieser ist sein Zeugnifs (Apoc. 19, 10.); er giebt Frist zur Besserung (καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον, ἵνα μετανοήσῃ, Apoc. 2, 21.) und straft die Verstockten durch Krankheit, Trübsal und Tod (Apoc. 2, 22—23.); er spricht zu den Treugebliebenen in Thyatira: „Ich werde auf euch keine andere Last werfen" (οὐ βαλῶ ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος, Apoc. 2, 24.); er will die Bekehrung der feindseligen Juden zu Philadelphia bewirken (Apoc. 3, 9.) und sagt der treuen Gemeinde daselbst: „Ich werde dich bewahren vor der Stunde der Prüfung, die über den ganzen Erdkreis kommen wird" (Apoc. 3, 10.); er sagt: „Die ich lieb habe, strafe und züchtige ich" (ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω, Apoc. 3, 19.); er drohet wiederholt mit seinem Kommen und seiner Strafe (Apoc. 2, 5. 16. 3, 3.) und spricht zu der Gemeinde in Laodicea: „Weil du lau bist und weder warm, noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde" (Apoc. 3, 16.); er verheifst, dafs er einem Jeglichen geben werde nach seinen Werken (δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν, Apoc. 2, 23., vgl. 22, 12.); von ihm kommt die Ertheilung der Seligkeit; denn er spricht: „Wer überwindet, ich will ihm zu essen geben vom Baume des Lebens im Paradiese meines Gottes" (Apoc. 2, 7.); ferner: „Sei getreu bis zum Tode, so werde ich dir die Krone des Lebens geben" (Apoc. 2, 10.). Er giebt einst zu essen von dem verborgenen Manna und ein weifses Loos, und auf dem Loose einen neuen Namen geschrieben, den Niemand kennt, als wer ihn empfängt (Apoc. 2, 17.); er will dem Treuen den Morgenstern (d. i. die himmlische δόξα) geben (Apoc. 2, 28.) und seinen Namen nicht auslöschen aus dem Buche des Lebens (Apoc. 3, 5.); er will ihn machen zum Pfeiler im Tempel seines Gottes, so dafs er nimmer von dannen weiche, und will auf ihn schreiben den

Namen Gottes, des neuen Jerusalems und (Jesu) Namen, den neuen (Apoc. 3, 12.). Er will ihm verleihen; zu sitzen mit ihm auf seinem Throne (Apoc. 3, 21.), und die Seligen einst, angethan mit weifsen Kleidern und Palmen in den Händen, weiden und sie leiten zu lebendigen Wasserquellen (Apoc. 7, 9. 17.). Ja mehr noch, es heifst, dafs er bei seiner Wiederkunft, nämlich in dem tausendjährigen Reiche, dem Getreuen Macht geben werde über die Heiden, dafs er mit eisernem Scepter sie weiden, wie Töpfergefäfs sie zerschmettern werde (Apoc. 2, 26—27.). Darum heifst es in dem Lobliede, das die vierundzwanzig Ältesten im Himmel dann singen werden: „Du machtest sie (die Deinen) unserm Gott zu Königen und Priestern, dafs sie herrschen auf Erden" (Apoc. 5, 10.). Im Hinblick auf diese Zeit wird Christus aber auch als der Richter und Rächer aller Frevel und Feindseligkeiten, die gegen ihn und sein Reich von den Bösen auf Erden begangen sind, gedacht und geschildert; denn die Seelen der Märtyrer im Himmel rufen mit lauter Stimme: „Wie lange, o Herrscher (ὁ δεσπότης), du Heiliger und Gerechter, richtest und rächest du nicht unser Blut an den Bewohnern der Erde?" (Apoc. 6, 10.) Der Tag nun, an dem diefs geschehen soll, wird der grofse Tag seines Zornes (ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ) genannt (Apoc. 6, 17.), an dem alle Bewohner der Erde sich verbergen und zu den Bergen und Felsen sprechen werden: „Fallet auf uns und bedecket uns vor dem Antlitze defs, der auf dem Throne sitzet, und vor **dem Zorne des Lammes**!" (Apoc. 6, 16.) In der Vision aber, in welcher der Verf. den Himmel aufgethan und Christum auf einem weifsen Rosse sitzen sieht, um seine Feinde zu besiegen, heifst es: „Der darauf safs, heifset der Treue und Wahrhafte, und mit Gerechtigkeit richtet und streitet er" (*καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ*, Apoc. 19, 11.). „Und die himmlischen Heerschaaren folgten ihm nach (*καὶ τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ*

οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ, v. 14.), und aus seinem Munde gehet ein scharfes, zweischneidiges Schwert, dafs er damit die Völker schlage, und er wird sie weiden mit eisernem Scepter, und er tritt die Kelter des Gluthweins des Zornes Gottes, des Allmächtigen" (v. 15). Auch von dem Engel, der in einer andern Vision als das Bild Christi auf einer weifsen Wolke erscheint, heifst es: „Er hatte auf seinem Haupte eine goldene Krone und in seiner Hand eine scharfe Sichel" (Apoc. 14, 14.). So also wird die Macht Christi, wenn er mit den Wolken kommt (*μετὰ τῶν νεφελῶν*, Apoc. 1, 7.), um einem Jeglichen zu geben, wie sein Werk sein wird (*ἀποδοῦναι ἑκάστῳ, ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται*, Apoc. 22, 12.), als die Macht des höchsten und letzten Richters, also als eine durchaus göttliche, geschildert; denn sämmtliche Bilder, in denen diefs geschieht, und die wir hier angeführt haben, lassen über ihren Sinn nicht den mindesten Zweifel.

Ebenso aber wird ohne allen Zweifel Christo göttliche Allwissenheit zugeschrieben; denn wiederholt fängt seine Rede an die einzelnen Gemeinden, welche der Verf. niederzuschreiben beauftragt wird, mit den Worten an: „Ich weifs deine Werke" (*οἶδα τὰ ἔργα σου*, Apoc. 2, 2. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15.), worauf jedes Mal eine Menge Einzelnheiten genannt werden, theils gute, theils böse Erscheinungen, die in den einzelnen Gemeinden vorgekommen sind oder noch vorkommen, und die alle von dem Herrn gekannt und einzeln gelobt oder gerügt werden. Wie aber Christus so Vergangenheit und Gegenwart genau kennt, ebenso auch die Zukunft; denn der Gemeinde zu Smyrna läfst er schreiben: „Siehe, der Teufel wird Etliche von euch in's Gefängnifs werfen, auf dafs ihr geprüft werdet, und werdet Trübsal haben zehn Tage," d. i. kurze Zeit (Apoc. 2, 10., vgl. 1 Mos. 24, 25. Dan. 1, 13.). Nach den sieben Zuschriften aber an die sieben Gemeinden Kleinasiens beginnt die Offenbarung alles dessen, was nun bis zur Ankunft Christi geschehen soll, mit den Worten: „Steige auf hieher, so will ich dir

zeigen, was nach diesem geschehen soll!" (καὶ δείξω σοι, ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα, Apoc. 4, 1.). Auch die Öffnung des Schicksalsbuches, das Niemand anders, als Christus, öffnen kann (Apoc. 5, 1—5.), der nach einander jedes der sieben Siegel löst (Apoc. 6, 1. 3. 5. 7. 9. 12. 8, 1.), zeigt, wie Niemand, „weder im Himmel, noch auf der Erde, noch unter der Erde" (Apoc. 5, 3.), aufser Christus, die Zukunft weifs. Dafs er aber auch in das Innerste der Herzen blickt, zeigen die Worte Christi: „Ich bin es, der Herzen und Nieren prüfet" (ἐγώ εἰμι ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, Apoc. 2, 23.), sowie die Bezeichnung Christi: „Der Augen hat wie Feuerflamme" (ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός, Apoc. 2, 18., vgl. c. 1, 14. 19, 12.), womit nicht blofs der verzehrende, sondern auch der bis in's Innerste durchdringende Blick Christi bezeichnet wird. Wie aber Christus also alle Herzen kennt, so wird ihm auch eine Allgegenwart bei allen und eine Wirksamkeit auf alle Herzen zugeschrieben; denn er spricht: „Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an: so Jemand meine Stimme hört und die Thür aufthut, so werde ich eingehen zu ihm und mit ihm Mahl halten, und er mit mir" (Apoc. 3, 20.). Was hiernach Christus offenbar durch die Wirksamkeit seines Geistes vollbringt, wird vom Verfasser mit Recht Christo selbst zugeschrieben. Rechnen wir hierzu nun die Heiligkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, die Christo durch die Bezeichnungen ὁ ἅγιος (Apoc. 3, 7.), ὁ ἀληθινός (c. 3, 7. 19, 11.) und κρίνειν ἐν δικαιοσύνῃ (c. 19, 11.) beigelegt werden, ferner die hocherhabene Schilderung der Person Christi in der ersten Vision, die dem Verfasser erscheint (Apoc. 1, 13—16.), und wonach namentlich sein Haupt und seine Haare weifs sind, wie weifse Wolle, wie Schnee, seine Augen wie Feuerflammen, seine Stimme wie Rauschen grofser Wasser und sein Antlitz, wie die Sonne leuchtet in ihrer Macht, ferner die Darstellung Christi als des Lammes, das sieben Hörner und sieben Augen hat, welche sind die sieben Geister Got-

tes, die ausgesandt sind in alle Lande (Apoc. 5, 6.), wodurch Christo zugleich göttliche Macht und göttliche Erkenntnifs zugeschrieben wird, und endlich die Selbstbezeichnung Christi: „Ich bin — der glänzende Morgenstern" (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός, Apoc. 22, 16.), wodurch seine himmlische Herrlichkeit und zugleich seine Macht, den neuen Tag himmlischer Seligkeit heraufzuführen, bezeichnet ist: so kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dafs Christo in der Apokalypse vollkommen göttliche Majestät zugeschrieben wird. Bestätigt aber wird diefs noch aufserdem durch die Anbetung und Lobpreisung, die Christo, wie Gott selbst, dargebracht wird. Denn als nach der einen Vision Christus das Schicksalsbuch genommen hat, da fallen die vier Thiere des Thrones und die 24 Ältesten vor ihm nieder (ἔπεσον ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου), indem sie ein Jeglicher, heifst es, Lauten halten und goldene Schalen voll Rauchwerks, welche sind die Gebete der Heiligen (αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων, Apoc. 5, 8.). Hier vertreten die vier Cherubs und die 24 Ältesten die ganze Schöpfung, insbesondere aber die erlösete Menschheit, und das Rauchwerk ist theils wegen der gebräuchlichen Verbindung des Räucherns mit dem Beten (Luc. 1, 10.), theils wegen des dem Aufschwunge der Andacht ähnlichen Emporsteigens des Rauches, theils endlich wegen seines für Gott lieblichen Wohlgeruchs (vgl. c. 8, 3. Ps. 141, 2. Tob. 12, 12.) das Sinnbild für die Gebete, d. i. hier für die Dankgebete, welche die Christen dem Erlöser für die durch seinen Tod vollbrachte Erlösung darbringen. Darauf aber singen jene Cherubs und Ältesten ein neues Lied (καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινήν, Apoc. 5, 9.), worin sie Christum preisen (v. 9—10.), und in welches der Chor der Engel und aller Geschöpfe einfällt (v. 11—13.). Die Engel nämlich nebst den Cherubs und Ältesten singen: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtete, zu empfangen die Macht und Reichthum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lob" (λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ

δόξαν καὶ εὐλογίαν, v. 12.). Der Chor aller Geschöpfe aber singt: „Dem, der auf dem Throne sitzet, und dem Lamme der Preis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeiten!" (ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, v. 13.), worauf die vier Cherubs das Amen sprechen, und die 24 Ältesten niederfallen und den anbeten, der in alle Ewigkeiten lebt (ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶν. τ. αἰών., v. 14.). Hier wird Christo offenbar die gleiche Anbetung und die gleiche Ehre, wie Gott selbst, dargebracht, was auch die Vergleichung der c. 7, 12. auf Gott allein gehenden Doxologie bestätigt, die ebenfalls aus sieben Beilegungen, die sämmtlich schon hier vorkommen und hier auf Christus gehen, zusammengesetzt ist. Zu beachten ist indefs, dafs diese allgemeine Anbetung und Verehrung Christi erst als etwas Zukünftiges verkündet ist, sofern sie erst als eine am Ende aller Dinge allgemein werdende bezeichnet wird. Aber auch von der unzählbaren Menge der Seligen im Himmel, die dort noch vor dem Ende aller Dinge vor dem Throne Gottes stehen (Apoc. 7, 9. 13—17.), wird mit lauter Stimme gerufen: „Das Heil unserm Gott, der auf dem Throne sitzet, und dem Lamme" (ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ τῷ ἀρνίῳ, Apoc. 7, 10.), d. i. das uns zu Theil gewordene Heil ist bei Gott und dem Lamme zu finden und kommt von ihnen; denn der Dativ ist hier ähnlich gebraucht, wie in dem hebräischen לַיהוָה הַיְשׁוּעָה, Ps. 3, 9., = bei Gott ist das Heil (vgl. Apoc. 1, 6. 5, 13.).

Schon aus dem Bisherigen ist klar, wie unser Verfasser dem verherrlichten Erlöser eine Gott selbst vollkommen gleiche Majestät vindicirt und selbst nahe daran ist, ihn mit Gott selbst zu identificiren. Diefs Letztere aber erhellt ganz besonders noch aus folgender, unserm Verfasser eigenthümlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise. 1) Die von Gott selbst prädicirten Worte, dafs er das A und das O, Anfang und Ende sei (Apoc. 1, 8.), kehren ebenso von Christo wieder (Apoc. 22, 13., vgl. 1, 17.), und die von

de Wette aufgestellte Behauptung, es sei diefs Letztere eine Wiederholung der Worte Gottes entweder durch den Mund Christi, oder durch eine Einschaltung des Apokalyptikers, entbehrt jeder hinreichenden Begründung; denn nach v. 12. spricht ohne allen Zweifel Christus, und es ist gar nicht einzusehen, warum mit der ersten Person: ἐγώ εἰμι, mit einem Male Gott gemeint sein soll. 2) Es ist ein und derselbe Thron, auf dem Gott und Christus sitzen, während nach apostolischer Anschauung und Lehre Christus zur Rechten Gottes, d. i. zur Rechten des göttlichen Thrones, sitzt. Der Thron heifst hier nämlich wiederholt ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου (Apoc. 22, 1. 3.), und dafs diefs wirklich nur Ein Thron ist, zeigen die Worte: „So wie auch ich überwunden und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron" (Apoc. 3, 21., vgl. c. 5, 13. 6, 16. 7, 9. 10.). 3) Christus und der Vater werden mit einander verwechselt; denn nach Apoc. 2, 23. 22, 12. bezeichnet sich Christus selbst als den ewigen und letzten Richter, und danach ist bei der Schilderung des letzten Gerichtes der auf dem weifsen Throne Sitzende (Apoc. 20, 11.) Christus, und nicht der Vater; allein schon der Zusatz: „vor dessen Antlitz die Erde und der Himmel floh, und es ward keine Stätte für sie gefunden" (v. 11.), ist weit eher auf den Vater, als auf Christus, zu beziehen, da jenem, als dem Schöpfer, am füglichsten die Vernichtung und Erneuerung der Welt zukommt, zumal die Schöpfung der Welt durch den Logos unserm Verfasser eine ganz fremde Idee ist. Nun aber ist es auch nach Apoc. 21, 5. der auf dem Throne Sitzende, der Alles neu macht, und gerade dieser spricht auch die Worte: „Wer überwindet, wird alles dieses erben, und ich werde ihm Gott sein, und er wird mir Sohn sein" (Apoc. 21, 7.). Diese letztern Worte aber als Worte Christi zu fassen, ist und bleibt gewagt und verstöfst gegen den Sprachgebrauch der ganzen Bibel; es bleibt mithin nichts Anderes übrig, als den diefs Sprechenden, d. i. den als Richter auf dem Throne Sitzenden, als Gott, den Vater, anzusehen (vgl. auch v. 3. u. 4.). So aber hat sich unserm Verfasser

unmerklich die Idee Christi in die Idee Gottes verwandelt, und er spricht von diesem, was er eigentlich, nach der Anlage seines ganzen Buches und seiner messianischen Vorstellung über die letzten Dinge, von jenem hat sagen wollen. Es war aber dieser unmerkliche und dem Verfasser, wie es scheint, selbst unbewufste Übergang von der Person Christi auf die Person Gottes eben darum so leicht, weil ihm beide Persönlichkeiten so eng zusammen verbunden erschienen, dafs sie ihm endlich in Eine Idee zusammenflossen. Diefs Letztere aber mochte auch darin mit seinen Grund haben, dafs auch von den Aposteln sowohl Christus, als Gott selbst, als Weltenrichter genannt ist (vgl. Röm. 2, 6. 3, 6. 2 Thess. 1, 5. Hebr. 12, 23.), wiewohl diefs doch immer so zu verstehen ist, dafs einst Gott durch Christus das Gericht halten werde.

Nichts desto weniger steht unser Verfasser auch darin auf ächt apostolischem Grunde, dafs er trotz seiner hocherhabenen Vorstellung und Schilderung des verherrlichten Christus diesen doch sonst dem Vater immer untergeordnet. Schon in der Bezeichnung Christi als der ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ liegt zwar seine frühere Existenz und seine Erhabenheit über die ganze Schöpfung, aber nach seinem Verhältnifs zu Gott doch zugleich auch seine Entstehung und somit seine Abhängigkeit von Gott, als seinem Urheber und Vater; wefshalb er als der Sohn Gottes, wie er sich selbst nennt (Apoc. 2, 18.), Gott auch wiederholt als seinen Vater bezeichnet (Apoc. 2, 28. 3, 5. 21.), und der Apokalyptiker selbst sagt, dafs er uns Gott, seinem Vater (τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ), zu Priestern gemacht habe (Apoc. 1, 6.). Dazu kommt, dafs Christus in den ihm zugeschriebenen Reden Gott selbst noch immer so hoch über sich stellt, dafs er ihn seinen Gott (τὸν θεόν μου) nennt (Apoc. 2, 7. 3, 2. 12.), was hier um so mehr zu beachten ist, als Christus nicht als Mensch oder nach seiner menschlichen Natur Gott so bezeichnet, sondern in dem Stande seiner Erhöhung und Verherrlichung beim Vater. Auch die ihm noch im Himmel gegebene Benennung: der Gesalbte Gottes (ὁ χριστὸς αὐτοῦ,

sc. θεοῦ, Apoc. 11, 15. 12, 10.), weist unzweideutig darauf hin, dafs er Gott angehört, als der von ihm Gesalbte. Auch bezeichnet er selbst seine Macht als Herr und König über Alle als eine ihm von Gott gegebene; denn er spricht: „Sowie auch ich empfangen (solche Macht) von meinem Vater" (ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, Apoc. 2, 28.). In dem himmlischen Lobgesange aber sprechen die Engel ebenfalls: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtete, zu empfangen die Macht" (λαβεῖν τὴν δύναμιν, Apoc. 5, 12.). Dafs aber Christus, als der bereits Verherrlichte, selbst spricht, er werde den Namen dessen, der überwinde, bekennen vor seinem Vater und dessen Engeln (καὶ ἐξομολογήσομαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, Apoc. 3, 5.), zeigt deutlich, wie er auch noch in seiner Verherrlichung den Vater über sich setzt, da er den Seinigen vor ihm, als der höchsten Autorität, Zeugnifs geben will, dafs sie die Seinigen seien (vgl. Matth. 10, 32.). Von dem Vater leitet daher der Apokalyptiker auch die Gabe Christi, die Zukunft zu erkennen und mitzutheilen, also seine göttlichen Eigenschaften überhaupt, ab; denn er setzt gleich zu Anfang, gleichsam als Überschrift seines Werkes, die Worte: „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gab" (ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, Apoc. 1, 1.). Auch in der Vollziehung der Strafe und des Gerichtes am Ende der Dinge durch Christus sieht der Verfasser nur die Ausführung dessen, was Gott beschlossen, und was daher Christus als Vollstrecker des Willens Gottes, des über ihm stehenden Vaters, ausführt; denn er sagt von Christus, der die Bösen straft: „Und er tritt die Kelter des Gluthweines des Zornes des Allmächtigen" (καὶ αὐτὸς πατεῖ τὸν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, Apoc. 19, 15.).

Als Resultat der Lehre des Apokalyptikers von der Natur und dem Wesen Christi ergiebt sich also: 1) Er setzt das irdische Leben und die menschliche Natur Christi ganz so voraus, wie die Apostel sie lehren. 2) Er kennt eine Präexistenz des göttlichen Wesens in Christo, das vor Ent-

stehung der Schöpfung von Gott als dem Vater ausgegangen sei, ohne jedoch, wie Johannes, eine Weltschöpfung durch den Logos zu lehren. 3) Er schreibt dem zu Gott erhöheten und verherrlichten Christus in den bestimmtesten Ausdrücken göttliche Attribute und vollkommene Gottheit zu. 4) Er zeigt die Neigung, ihn mit Gott selbst zu identificiren, hält aber dessen ungeachtet 5) die apostolische Wahrheit fest, dafs er als Sohn dem Vater untergeordnet sei.

2) Blicken wir nun auf das Werk Christi, wie er es nach unserm Verfasser auf Erden vollbracht hat, so treten unverkennbar zwei Hauptpunkte in demselben hervor, die das Wesen des ganzen Erlösungswerkes bezeichnen und nicht minder davon Zeugnifs ablegen, dafs unser Verfasser ganz die apostolische Anschauung theilt. Christus ist ihm zunächst erschienen als der Verkündiger und Offenbarer göttlicher Wahrheit; daher ihm das Wort Christi (Apoc. 3, 8. 11.) auch das Wort Gottes (Apoc. 1, 2. 9. 6, 9.), Christus selbst der treue und wahrhaftige Zeuge (Apoc. 1, 5. 3, 14.), und sein Name das Wort Gottes ist (Apoc. 19, 13.) (s. S. 836.). Das Bewahren des empfangenen und gehörten Wortes wird daher auch bestimmt eingeschärft (Apoc. 3, 3. 8.). Noch mehr jedoch tritt bei ihm, ganz nach apostolischem Vorbilde, der Tod Christi als Hauptmoment des Erlösungswerkes hervor. Die ganze Anschauung und Darstellung Christi als des Lammes, das geschlachtet worden (Apoc. 5, 6. 9. 12. 13, 8.), die durch das Buch hindurchgeht, beruhet unverkennbar auf dieser Vorstellung. Christus ist danach das Opferlamm; denn er hat uns, wie es heifst, gewaschen von unsern Sünden mit seinem Blute (*λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, Apoc. 1, 5.), und zwar ist die Liebe Christi zu uns der ihn dazu bewegende Grund gewesen; denn dicht vorher stehen die Worte: „der uns geliebt hat" (*τῷ ἀγαπήσαντι ἡμᾶς*). Charakteristisch ist es, dafs von der Liebe des Vaters, auf die der Apostel Johannes vor Allem den Accent legt, im ganzen Buche nirgends die Rede ist. Wie sich nun aber der Verfasser die durch Christi Tod geschehene Erlösung

denkt, spricht er noch deutlicher in den Worten aus: „Denn du wurdest geschlachtet und erkauftest uns Gott mit deinem Blute" (ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου, Apoc. 5, 9.). Hier ist ohne Zweifel mit dem Schlachten die Opferidee festgehalten, allein die stellvertretende Genugthuung auch hier entschieden ausgeschlossen; denn danach wäre ein Loskaufen von Gott gemeint, hier aber steht nicht ἀπὸ τοῦ θεοῦ, sondern τῷ θεῷ, d. i. für Gott, so dafs offenbar ein Loskaufen von etwas Anderem gemeint ist, und die Losgekauften nun, aus ihrer früheren Sclaverei befreiet, dem neuen Herrn, für den sie losgekauft sind, nämlich Gott, mit ganzer Seele angehören. Die frühere Sclaverei aber war die der Sünde und des daraus folgenden Verderbens. Von diesem, das sie wie in Ketten hielt, sind sie nun losgekauft, und die dankbare Liebe dafür treibt sie an, dafs sie Gott, ihrem neuen Herrn, für den sie aus jener Sclaverei durch das Blut Christi losgekauft sind, mit vollem Herzen angehören und ihm dienen. Es ist daher auch hier dem Tode Christi nicht eine objective Wirkung auf Gott zugeschrieben, als ob dieser dadurch befriedigt und bewogen worden sei, die Sünder loszugeben, sondern der Tod Christi wirkt auf die Herzen ein, so dafs sich diese durch ihn zu Gott hingezogen fühlen und so in den Zustand kommen, in dem ihnen Gott die Schuld aus Gnaden vergiebt, und sie ihm nun dafür in dankbarer Liebe ihr ganzes Leben weihen. Dieser Begriff des Gerettetseins vom Verderben und des Gott Angehörens in Liebe findet sich in dem Passiv von ἀγοράζειν auch Apoc. 14, 3. u. 4., wo es von den Seligen heifst, dafs sie erkauft worden seien von der Erde, erkauft von den Menschen, als Erstlinge Gott und dem Lamme (ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ). Weil aber die Christen durch den Tod Jesu also von der Strafe der Sünde und von dieser selbst losgekauft sind, heifst es auch: „Niedergeworfen ist der Ankläger unserer Brüder (d. i. der Teufel), der sie vor Gott verklagte Tag und Nacht" (Apoc. 12, 10.); denn die Macht des Teufels ist durch Christi Tod gebrochen, da die Liebe zu Gott, welche durch

Christi Tod in's Herz gekommen, nun auch die Macht giebt, jede Versuchung des Teufels zu überwinden. Darum heifst es ferner von den Christen: „Und sie selbst haben ihn überwunden durch das Blut des Lammes (*καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου*) und durch das Wort ihres Zeugnisses und liebten ihr Leben nicht bis zum Tode" (Apoc. 12, 11.), d. i. sie verachteten selbst ihr Leben und gaben es in den Tod hin. Der Sinn dieser Worte ist unverkennbar der: Die Christen haben jede Anreizung des Teufels zum Abfall vom Glauben und selbst die Schrecken des Todes überwunden durch die aus dem Blute Christi, d. i. aus der Erlösung, kommende Kraft der Liebe, durch die Treue ihres Bekenntnisses und die freudige Aufopferung ihres Lebens. Eben weil aber die Christen nun Gott aus Liebe angehören und ihm dienen, nennt sie unser Verfasser auch die Knechte Gottes (*τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ*, Apoc. 7, 3. 22, 6.) und zugleich Knechte Christi (Apoc. 2, 20. 1, 1.), viel häufiger aber, da sie durch das Blut Christi von ihren Sünden gereinigt sind und fernerhin ein fleckenloses Leben führen sollen, die Heiligen (Apoc. 5, 8. 8, 3. 4. 11, 18. 13, 7. 10. 14, 12. 16, 6. 17, 6. 18, 20. 24. 19, 8. 22, 21.). Sie bilden zusammen das Reich Gottes und sind, weil sie selbst die Vergebung ihrer Sünden im Tode Christi finden können, auch Priester; denn es heifst, dafs Christus sie gemacht habe zum Reiche und zu Priestern Gott, seinem Vater (*καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν καὶ ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*, Apoc. 1, 6.). Zugleich aber erkennt unser Verf. auch, ganz nach Paulinischer Lehre, die Vorherbestimmung Gottes an, wonach die Christen schon seit Gründung der Welt zur Theilnahme an der Seligkeit im Reiche Gottes bestimmt und daher jetzt dazu berufen seien; denn er nennt sie auch Berufene, Erwählte und Getreue (*κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*, Apoc. 17, 14.) und bezeichnet die Verlorenen als die, deren Namen nicht im Lebensbuche des Lammes geschrieben sind seit Gründung der Welt (*ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, Apoc. 17, 8. 13, 8., vgl. *τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς*, worin die zum Leben Bestimmten stehen, c. 20,

12. 15.). Wie viel aber unser Verfasser gerade auf die Werke giebt, durch welche die Liebe zu Gott und Christo sich bethätigen soll, zeigt die wiederholte Anführung derselben im Munde Christi (Apoc. 2, 1. 9. 13. 19. 3, 1. 8. 15.), die häufige Versicherung, dafs danach gerichtet werden würde (Apoc. 20, 12. 13. 22, 12. 2, 23.), die dringende Mahnung, sich zu bessern (Apoc. 3, 3.), und der bestimmte Ausspruch, dafs sich darin die Standhaftigkeit der Heiligen zeige, dafs sie die Gebote Gottes halten und die Treue Jesu (ὧδε ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν· οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ, Apoc. 14, 12.). Hiernach ist die praktische Richtung, die das Christenthum unseres Verfassers vorzugsweise hat, unzweifelhaft, wie diefs ja auch schon der Inhalt sämmtlicher Zuschriften an die sieben Gemeinden Kleinasiens (c. 2—3.) bestätigt. Dafs sich aber unser Verf. auch damit von der apostolischen Lehre nicht entfernt, bedarf keines Beweises.

3) Aus dem eben Gesagten ist aber auch erklärlich, wefshalb von unserm Verfasser der Glaube seltener erwähnt und hervorgehoben wird. Er erscheint bei ihm vorzugsweise als die feste, unerschütterliche Treue der Überzeugung, als das standhafte Festhalten an der erkannten Wahrheit von der göttlichen Hoheit und dem ganzen Erlösungswerke Christi, so dafs auch die Hoffnung auf die herrliche Wiedererscheinung desselben und auf das Kommen seines Reiches mit darin begriffen ist. Jene Treue und Standhaftigkeit aber offenbarte sich in der Zeit unseres Verfassers, wo schon Verfolgungen über die Christen gekommen waren, und noch gröfsere nach der ganzen Verkündigung unseres Buches bevorstanden, vorzugsweise in dem furchtlosen und unerschütterlichen Bekenntnifs des Namens Jesu; wefshalb darauf von unserm Verfasser zunächst der Accent gelegt wird. „Du bewahrest meinen Namen," heifst es gleich in der Rede Christi an die Gemeinde zu Pergamus, „und hast meinen **Glauben** nicht verläugnet" (καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου, Apoc. 2, 13.). Hier ist in der πίστις offenbar das treue Bekenntnifs der Überzeugung mitbezeichnet; denn

es ist ja von einem Nichtverläugnen desselben die Rede. Ebenso ist in den Worten: „Ich weiſs deine Werke und deine Liebe und deinen **Glauben** und deine Dienstleistung und deine Standhaftigkeit" (Apoc. 2, 19.), der Glaube vorzugsweise die Treue im Bekenntniſs, die hier rühmende Erwähnung findet. Auch wo daher das Wort Glaube nicht genannt wird, ist doch jene Idee, die unser Verfasser damit verbindet, durch andere Ausdrücke hinreichend bezeichnet. Er läſst nämlich den Erlöser sprechen: „Du hast mein Wort bewahret und meinen Namen nicht verläugnet" (*καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου*, Apoc. 3, 8., vgl. v. 10.). Der Engel aber spricht zum Verfasser: „Mitknecht bin ich von dir und deinen Brüdern, die das Zeugniſs Jesu festhalten" (*τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, Apoc. 19, 10. 12, 17.), und von den Märtyrern wird gesagt, daſs sie geschlachtet worden um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen, das sie festgehalten (*διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον*, Apoc. 6, 9.). Daher kommt denn der Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ* geradezu für Treue, die Jesu zu halten ist, vor; denn es heiſst: „Hier zeigt sich die Standhaftigkeit der Heiligen; hier sind die, so die Gebote Gottes halten und die Treue Jesu" (*οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τ. θ. καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ*) (Apoc. 14, 12.); denn will man auch die letzten Worte durch: Glauben an Jesus, übersetzen, so liegt doch nach dem Zusammenhange darin immer die standhafte Treue im Festhalten und Bekennen dieses Glaubens. Nicht unwahrscheinlich ist daher die Erklärung Ewald's von den *ἀπίστοις* (Apoc. 19, 8.), wonach unser Verfasser mit diesem Worte gerade diejenigen bezeichnet, die den Glauben nicht bewahren. — Wir erkennen übrigens auch hieraus, wie unser Verfasser hinsichtlich des Glaubens, wenngleich er ihn auch mehr als treues Bekenntniſs des Namens Jesu faſst, doch immer noch auf apostolischem Grunde steht, da er als den Inhalt des Glaubens offenbar die göttliche Hoheit Christi und sein Erlösungswerk ansieht und festhält, wie er Beides in seinem Werke unzweideutig ausspricht.

§. 38.

Fortsetzung.

4) Eine ganz andere Bewandtnifs hat es nun mit den jüdisch-messianischen Erwartungen, in denen unser Verfasser lebt und webt. Seine christliche Erkenntnifs hat seine früheren jüdischen Vorstellungen noch nicht in soweit verklärt und geläutert, dafs er sich die Zukunft ohne diese jüdische Hülle denken und erklären könnte. Es ist nicht etwa blofs eine absichtlich von ihm gewählte Form, in welcher er die christliche Wahrheit von den zukünftigen Dingen aussprechen will, wie Manche so gern die Sache fassen möchten, um den Verfasser selbst von den aus dem Judenthum ihm anklebenden Vorstellungen und Erwartungen freizusprechen, sondern die in der jüdischen Hülle selbst liegenden Vorstellungen sind zum grofsen Theil jüdischer und nicht christlicher Art und widersprechen zuweilen der Lehre Jesu und seiner Apostel geradezu. Wir meinen hier nicht die Erwartung von der Nähe der Wiederkunft Christi, welche unser Verfasser mit der gröfsten Zuversicht verkündet (Apoc. 1, 1. 3. 7. 22, 6. 10. 12. 17. 20., vgl. c. 2, 25. 3, 3. 11.; s. Unsterblichkeitslehre, S. 183—185.); denn obgleich auch diese Vorstellung jüdisch-messianischer Art ist, so theilen doch dieselbe, wie wir gesehen haben, noch sämmtliche Apostel des Herrn. Wir meinen vielmehr die ganz speciellen Erwartungen unseres Verfassers von den der Ankunft Christi voraufgehenden und ihr folgenden Begebenheiten. Gerade diese sind es, in denen seine jüdisch-christliche Phantasie sich spiegelt, und die er bis in's Einzelnste, nach wohldurchdachtem, künstlerischem Plane, seinen Lesern vormalt und schildert. Das ganze Material alttestamentlicher Geschichte und prophetischer Ausdrücke und Schilderungen dient ihm dabei als Baumaterial, aus dem er das Gebäude seiner jüdisch-christlichen Erwartung von den letzten Dingen künstlerisch zusammenfügt. Nicht in dem Sinne, in welchem die alttestamentlichen Schriftsteller ihre Worte und Ausdrücke gebrauchen, auch

nicht in allegorischer Deutung derselben auf christliche Vorstellungen und Ideen benutzt er den reichen, ihm zu Gebote stehenden Stoff, sondern er schaltet und waltet damit durchaus frei nach dem augenblicklichen Bedürfnifs seines oft phantastisch zusammenfügenden Geistes. Es kann hier nicht der Zweck sein, aufzuführen, welche Vorstellungen, Ausdrücke und Bilder unser Verfasser aus dem A. T. entlehnt; denn seine ganze Darstellung ist voll davon, und jeder Commentar weist auf die aus dem A. T. benutzten oder unserm Verfasser vorschwebenden Stellen hin, so dafs jeder Unbefangene sich leicht überzeugt, dafs unser Verfasser seine ganze frühere Anschauungs- und Vorstellungsweise mit in sein Christenthum hinübergenommen hat (s. Unsterblichkeitslehre, S. 189—190.); wir haben es vielmehr hier nur mit seiner specifisch-jüdischen Erwartung von den letzten Dingen selbst zu thun, und diese zeigt sich unverkennbar:

a) in der Beschreibung aller der Plagen, die nach seiner Ansicht als Messiaswehen der nahen Wiederkunft Christi vorangehen werden. Die ägyptischen Landplagen (2 Mos. 9, 18—19. 23—25. 7, 20—21. 15, 23. 10, 21. 9, 10—11. 8, 3—7.) und die Heuschreckenverwüstung aus Joel (c. 1, 10—12. 2, 1—5.) werden Stück für Stück benutzt, um nach einander alle jene Plagen aufzuzählen, die von unserm Verfasser auf künstlerische Weise auf die Öffnung der sieben Siegel, die sieben posaunenden Engel und die sieben Zornschalen Gottes vertheilt sind (c. 6. 8—9. 16)*). Die kurze Verkündigung des Erlösers von der *ἀρχὴ ὠδίνων* (Matth. 24, 8.), die er seinen Jüngern gegeben (Matth. 24, 7. 29. Luc. 21, 11. 25—26.), veranlafst nämlich unsern Verf., ausführlich und in den speciellsten und grellsten Zügen jene Plagen weiter auszumalen und auf einander zu häufen, wie gerade seine jüdisch-christliche Phantasie ihm die Farben und die Mittel dazu lieh, so dafs er weit über die einfache Verkündigung Christi, die überdiefs in messianischen Bildern gegeben war, hinausgeht und die wunderbarsten und gräfslichsten Dinge nach einander aufzählt, wobei er

*) Über die kunstvolle Anlage des ganzen Buches s. de Wette's Commentar, S. 9—11., u. Unsterblichkeitslehre, S. 185—187.

jene aus dem A. T. von ihm benutzten Plagen durch Zusätze und Erweiterungen steigert und zum Theil zu viel schrecklicheren und wunderbareren Ereignissen umschafft. Da man nun aber diefs Alles bis in die speciellsten Züge für vollkommen zuverlässige und ächt christliche Wahrheit nahm, den eigentlichen Sinn der Worte aber doch nicht gelten lassen wollte, so hielt man Alles für Bild und Zeichen wirklicher Begebenheiten und deutete die einzelnen hier verkündeten Plagen auf die verschiedensten Ereignisse der Weltgeschichte. Mit diesem Allegorisiren wird immer von Neuem der Versuch gemacht, und immer von Neuem kommt man auf die verkehrtesten Dinge, so dafs man wohl mit unserm Luther sagen darf: „Sie bräuen viel ungeschicktes Dinges aus ihrem Kopfe hinein", und mit Dr. Lücke: „Die Auslegung der Apokalypse ist oft nichts weiter, als ein Wetteifer von Irrthum und Thorheit". Die einfache Wahrheit ist, dafs hier die individuelle Ansicht und Erwartung unseres Verfassers vorliegt, die um so weniger eine wörtliche Erfüllung gefunden hat oder finden wird, als sie von den bestimmten Zeugnissen Christi und seiner Apostel verlassen ist. Überdiefs sollen alle jene Plagen noch vor dem Untergange des römischen Heidenthums kommen; denn dieser erfolgt erst später (c. 18. u. 19.), und gleich nach ihm beginnt das tausendjährige Reich Christi (c. 20.). Nun aber läfst sich mit aller ersinnlichen Mühe nicht nachweisen, dafs vor dem Sturze Roms die hier im Buche angegebenen Plagen über die Erde und die Menschen gekommen seien, und vor den Thatsachen der Geschichte schwinden alle jene speciellen Verkündigungen, die um so weniger auf eine noch ferne Zukunft gehen können, als sie unser Verf. selbst als ganz nahe bezeichnet; denn Christi Ankunft selbst steht ihm nahe bevor (s. S. 852.), und alle jene Plagen gehen dieser noch voran. Als christlicher Gehalt aller dieser Verkündigungen bleibt daher nur der Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum, sowie die mit demselben verbundenen Drangsale, Leiden und Heimsuchungen, die unserm Verfasser hier in jüdisch-messianischer Vorstellung und Hülle vor Augen stehen.

b) Die Weissagung über das Schicksal Jerusalems (c. 11.) zeigt nicht minder die specifisch-jüdische Erwartung unseres Verfassers; denn danach wird zwar die Stadt von den Heiden verwüstet und zertreten (*καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι*, v. 2.); allein Tempel und Altar (*ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον*, v. 1.) werden von der Verwüstung bestimmt ausgenommen, was durch das Messen derselben mit einem Rohre, gleich einem Mafsstabe, bezeichnet wird. So fassen nämlich diefs Messen die meisten und vorzüglichsten Ausleger, und der Gegensatz v. 2. zeigt deutlich, dafs dieser Sinn der allein richtige ist. Selbst den Vorhof des Tempels mit eingeschlossen, sollen die Heiden die ganze Stadt besetzen; nur das Tempelgebäude selbst wird davon ausgenommen. Diese Weissagung streitet nun aber geradezu gegen die bestimmte Verkündigung Christi, wonach gerade von dem Tempelgebäude selbst kein Stein auf dem andern bleiben soll (Matth. 24, 2.), wie denn diefs auch wirklich bei der völligen Zerstörung der Stadt geschah. Unser Verfasser aber kann sich als früherer Jude die völlige Vernichtung des Nationalheiligthums nicht denken, ja ohne Tempel zu Jerusalem erscheint ihm das Reich Christi auf Erden selbst nicht vorstellbar. Darum verkündet er die Erhaltung des Tempels und beschreibt das Schicksal Jerusalems überhaupt als erträglich. Denn es fällt nicht der völligen Zerstörung durch die Heiden anheim, sondern nach 42 Monaten*) (v. 2. u. 3.), während welcher Zeit die Heiden die Stadt besetzt halten, und zwei Propheten im Geiste des Moses und Elias (v. 3 ff.) zur Bufse rufen und Zeugnifs ablegen, zugleich aber durch ihre Wunderkraft Peiniger für die Heiden sind (v. 5—6.), bis sie, beide getödtet, wieder auferstehen und gen Himmel fahren (v. 7—12.), und nach einem grofsen Erdbeben, das ein Zehntel der Stadt zerstört und 7000 Einwohner tödtet, bekehren sich die übrigen Bewohner und geben Gott die Ehre (v. 13.). Dieses Schicksal Jerusalems nun, das gegen

*) Selbst die Dauer dieser Zeit ist hergenommen von der Dauer der Dürre, die Elias vorhersagte, und die nach Luc. 4, 25. auf 3 Jahre 6 Monate, also 42 Monate, angegeben wird.

Dan. 7, 7. entlehnt ist. Nun aber hatte die Erwartung der Wiederkunft Nero's nach dem Zeugnifs des Tacitus (a. a. O.) gerade Achaja und Asien, d. i. Kleinasien, wo die Apokalypse geschrieben wurde, in Schrecken gesetzt, und unser Verfasser bezeichnet daher als den achten König den wiederkehrenden Nero, der von ihm mit dem Thiere selbst (v. 11.) identificirt wird, weil in dem Nero der ganze Geist des römischen Widerchristenthums zur vollsten Erscheinung gekommen war (vgl. den ausführlichen und gründlichen Excurs im Commentar von de Wette, S. 166 – 172.). Hiernach ist also die Erwartung unseres Verfassers einfach diese: In kurzer Zeit kommt Nero als Antichrist mit den Parthern vom Euphrat her zurück, Christus aber wird sie dann alle überwinden und dem heidnischen Rom für immer ein Ende machen, so dafs das Reich Christi in Kurzem seinen Anfang nimmt. Mit dieser Verheifsung tröstet er die kleinasiatischen Gemeinden, die, wie alle Christen, bittere Verfolgungen von Seiten der Heiden zu erleiden hatten. Der nahe Untergang Roms und seines Heidenthums, sowie die nahe Wiederkunft Christi und der Beginn seines Reiches, das sind die Hoffnungen unseres Verfassers, aus dessen Ideenkreise die fernere Zukunft und die Begebenheiten einer späteren Weltgeschichte gänzlich ausgeschlossen sind. Gerade diese Erwartungen aber stammen nun aus der damals allgemeingültigen jüdischen Auslegung des Propheten Daniel. Denn von den vier grofsen Weltmonarchien des Letztern galt als die vierte und letzte das Römerreich (so auch beim Josephus*) und den Kirchenvätern); war diefs gefallen, so erschien der Messias und sein sehnlichst erwartetes Reich. Darum, wie Paulus im Anfange seiner apostolischen Thätigkeit noch die gleiche Ansicht theilte, dafs nämlich nur noch das Bestehen des Römerreiches die Ankunft Christi verzögere (2 Thess. 2, 6. 7.; s. S. 680 ff.), so hat auch unser Verfasser dieselbe Anschauung und Überzeugung. Zuversichtlich verkündet er daher mit Benutzung der Sage vom wiederkehrenden Nero den nahen Untergang Roms. Hat er sich aber hierbei in doppelter Weise getäuscht, indem ein Mal der Untergang Roms und des römischen Heidenthums viel später erfolgte, und sodann

*) Joseph. Arch. X, 10, 4. 11, 7.

zweitens die Wiederkehr Christi und der Beginn seines Reiches gar nicht in der von ihm verkündeten Weise eingetroffen ist; hat ferner die Schilderung des Unterganges Roms, die er (c. 18.) nach den prophetischen Schilderungen des Untergangs von Babel (Jes. 13, 21. 34, 13. Jerem. 50—51.) und von Tyrus (Jes. 23. Ezech. 26. u. 27.) giebt, mit dem wirklichen Sturze Roms und seines Götzenthums auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit, da völlige Zerstörung der Stadt durch Feuer und völliges Verschwinden derselben von der Erde geweissagt wird (vgl. c. 18, 2. 8—10. 17. 18. 19. 21—23): so zeigt sich auch hierin unverkennbar die individuelle Anschauung und Erwartung unseres Verfassers, die, auf jüdischer Vorstellung beruhend, Einzelheiten anführt und ausmalt, die weder von Christus und seinen Aposteln verkündet sind, noch durch die Thatsachen der Geschichte ihre Bestätigung gefunden haben. Gleichwohl ist indessen die christliche Wahrheit, die allen diesen Ideen unseres Verf. zum Grunde liegt, dafs nämlich Christus und sein Reich zuversichtlich über das ganze Heidenthum siegen und auch das mächtige Rom überwinden werde, als ewig gültige und durch die Erfahrung bestätigte Wahrheit anzuerkennen und zu beherzigen.

d) Mehr, als alles Andere, aber zeigen die nach der Ansicht unseres Verf. bei und nach der Ankunft Christi geschehenden Dinge seine eigenthümliche jüdisch-messianische Erwartung. Es gehören dahin: α) die Verschliefsung des Teufels im Hades, β) das tausendjährige Reich Christi und seine Beschaffenheit, γ) die zweite Auferstehung und dann erst erfolgende Seligkeit.

α) Die Verschliefsung des Teufels im Abgrund durch einen Engel, der ihn auf tausend Jahre dort mit einer Kette festbindet (Apoc. 20, 1—3.), geschieht gleich nach dem Siege Christi über das römische Heidenthum und den Antichrist (c. 19.), oder man müfste denn alle Zeitfolge in der Apokalypse völlig aufheben. Danach ist also Christus bereits wieder auf Erden erschienen, hat alle seine Feinde überwunden, und die Glückseligkeit seines Reiches soll eben beginnen. Der bestimmt ausgesprochene

Zweck, weſshalb der Teufel jetzt gefesselt wird, ist daher der, daſs er die Ruhe des jetzt beginnenden tausendjährigen Reiches Christi nicht durch Verführung und Aufwiegelung der Völker störe (v. 3.). Hier ist nun zunächst die eigenthümlich jüdische Ansicht unseres Verf. vom Teufel selbst zu beachten. Er ist ihm nach c. 12, 7—12. in Folge des Erlösungswerkes Christi aus dem Himmel verstoſsen und auf die Erde herabgeworfen, wo er bis zu seiner jetzigen Verstoſsung in den Abgrund gegen Gott und Christum gewirkt hat. Im Himmel aber, das nimmt unser Verf. nach dem Buche Hiob (c. 1. u. 2.) an, hatte er vorher nicht nur die Macht, die Christen bei Gott zu verklagen (er heiſst ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός, Apoc. 12, 10.), sondern auch störend in die Schöpfung Gottes selbst einzugreifen (Apoc. 12, 4.). Dem Buche Daniel folgend, wo Michael als Schutzengel der Juden genannt ist und mit bösen Engeln kämpft (c. 10, 13. 20—21. 12, 1.), läſst nun auch unser Verf. den Teufel erst mit seinen Engeln im Himmel gegen Michael und seine Engel kämpfen, in Folge dessen der erstere mit seinen Engeln auf die Erde herabgeworfen wird (Apoc. 12, 7—9.), so daſs er von da ab nur noch auf der Erde Böses anrichten kann. Von dieser ganzen Idee haben aber Christus und seine Apostel nicht das Mindeste, und es ist hier die ächt christliche Wahrheit, daſs Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung den Teufel *besiegt* habe (Joh. 12, 31. Eph. 1, 20 ff. Gal. 2, 15. Hebr. 2, 14. 1 Joh. 3, 8.), nur auf judaisirende Weise aufgefaſst und dargestellt. Dieselbe judaisirende Vorstellung zeigt sich nun aber auch in der Idee des Hades und der Verstoſsung des Teufels dahin. Unser Verf. hält nämlich die jüdische Lehre von dem unterirdischen Aufenthalt der Todten im Scheol fest. Da sind ihm alle vor Christo Verstorbenen; denn erst die nach der Erlösung durch Christus im Glauben an ihn Sterbenden sind selig und kommen zu Gott. Das spricht er deutlich mit dem ἀπάρτι, von nun an, c. 14, 13., aus und zeigt es in seiner ganzen Darstellung und Bezeichnung der Seligen im Himmel, mit denen nur fromme Christen ge-

meint sein können (Apoc. 7, 9. 14. 15—17. 14, 3. 4. 5. 18, 20. 19, 1. 5. 6.). Die Seelen der übrigen Todten kommen erst bei der zweiten Auferstehung aus dem Hades herauf (*καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς ἐν αὐτοῖς νεκρούς*, Apoc. 20, 13.); daher es auch von Christus heifst, dafs er die Schlüssel des Hades und des Todes habe (*καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ ᾅδου καὶ τοῦ θανάτου*, Apoc. 1, 18.). In diese Unterwelt kommen daher nach unseres Verf. Ansicht auch noch alle Todten, die nicht im Glauben an Christus sterben; denn er sagt von dem Strafgericht über die Menschen durch Schwert, Hunger und Pest, dafs er auf einem fahlen Pferde den Tod gesehen, und dafs der Hades ihm nachgefolgt sei (*καὶ ὁ ᾅδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ*, Apoc. 6, 8.). Nun aber gab es nach jüdischem Glauben zwei Abtheilungen im Hades, die eine für die Guten, das Paradies, die andere für die Bösen, die Gehenna (s. Unsterblichkeitslehre, S. 21.). In diese letztere wurden nach jüdischem Volksglauben die bösen Geister bei der Ankunft des Messias gestürzt (Luc. 8, 31.; s. Th. I. S. 244 ff.). Unser Verf. nennt daher diese Abtheilung des Hades den Abgrund (*τὴν ἄβυσσον*), und aus ihm steigen nach seiner Darstellung die teuflischen Mächte hervor (Apoc. 11, 7. 17, 8. 9, 1—2.). In diesen Abgrund läfst er daher jetzt auch den Teufel auf tausend Jahre werfen (Apoc. 20, 1. 3.) und folgt darin augenscheinlich dem jüdischen Volksglauben, da dieses Verstofsen in den Abgrund gerade beim Beginn des Reiches Christi, also kurz nach Christi Ankunft, geschehen soll. Zu bemerken ist nur noch, dafs nach Judas und Petrus (Jud. v. 6. 2 Petr. 2, 4., vgl. 1 Petr. 3, 19.) die Verschliefsung der bösen Geister im Hades schon längst erfolgt ist, da sie Gott bereits mit Ketten der Finsternifs in den Tartarus verstofsen hat und bis zum Gericht des grofsen Tages dort aufbewahrt; hier aber soll das erst bei der Wiederkunft Christi mit dem Teufel geschehen, augenscheinlich, weil unserem Verfasser nach seiner jüdischen Vorstellung erst die Wiederkunft Christi für die eigentliche Ankunft desselben galt, so dafs erst bei dieser geschehen werde, was bei der Ankunft des Messias von dem Schicksal der

bösen Geister erwartet wurde. Diese ganze, auf rein jüdischen Erwartungen beruhende Ansicht unseres Verf. charakterisirt daher vollkommen seine noch vom Judenthum befangene Hoffnung. Suchen wir indessen auch hier den christlichen Gehalt, der in der jüdisch-messianischen Vorstellung unseres Verf. liegt, so ist es ohne Zweifel dieser, dafs durch Christus das Werk und die Macht des Teufels bereits gebrochen ist (s. oben), und dafs in Zukunft, nach vollständigem Siege der Kirche Christi auf Erden, auch alle teuflische Macht und Feindschaft gegen das Evangelium überwältigt und verschwunden sein wird.

β) Das tausendjährige Reich Christi und seine Beschaffenheit. Die von unserm Verf. klar und bestimmt ausgesprochene Erwartung, dafs nach dem Siege Christi über das römische Heidenthum ein tausendjähriges Reich desselben hier auf Erden folgen werde (Apoc. 20, 1—6.), hat bekanntlich jenen Chiliasmus hervorgerufen, der wegen seiner allzu sinnlichen Vorstellungen und Gesinnungen von der Kirche selbst vollständig verworfen ward. Im Gegensatz zu jenem beging man nun die Verkehrtheit, die Weissagung unseres Verf. von der bereits existirenden Kirche Christi zu verstehen und nach tausendjährigem Bestande derselben den Untergang der Welt zu erwarten. Die Geschichte zeigt, bis zu welchem Wahne man sich dabei verstieg (s. Gieseler, K.-G. II, 1. §. 27. Not. h.), und wie diese ganze Auffassung der in unserm Buche vorliegenden Erwartung eine durchaus falsche war. Man fing daher an, die tausend Jahre unseres Verf. anders zu berechnen und namentlich den Anfangspunkt derselben später anzusetzen, wodurch nicht minder grofse Verkehrtheiten zum Vorschein kamen (s. de Wette's Commentar, S. 189.). Nun nahm man die Zahl tausend als eine unbestimmte und glaubte, so allen Schwierigkeiten zu entgehen; allein damit verstiefs man vollständig gegen den klaren Sinn der uns vorliegenden Worte; denn die χίλια ἔτη, die unser Verfasser mit Nachdruck sechs Mal wiederholt (v. 2. 3. 4. 5. 6. 7.), sind durchaus ganz eigentlich gemeint und beruhen auf der bestimmten Weltzeitrechnung von siebentausend Jahren, von denen

das letzte Jahrtausend auf den grofsen Weltsabbath, d. i. das messianische Reich, gerechnet ward (vgl. *ep. Barnab.* c. 15.). Auch nehmen die jüdischen Rabbinen die Zeit des Messias gerade darum auf tausend Jahre an, weil es ein Mal im Jesaias heifst: „Der Tag der Rache war in meinem Sinne" (Jes. 63, 4.), und sodann in einem Psalme: „Tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag" (Ps. 90, 4.) (s. Eisenmenger II, 811. Wetst. z. Apoc. 20, 2.). Unser Verf. folgt daher in seiner Zeitbestimmung ganz der jüdischen Zeitrechnung vom messianischen Reiche, wie denn auch die erste Auferstehung, die er lehrt, ganz der jüdischen Erwartung entspricht. Denn sowie nach jüdischer Vorstellung bei der Auferstehung zur Zeit des Messias die Israeliten den Vorzug behalten und zuerst auferstehen sollten (Jalkut chadasch F. 142. Col. 3. No. 41., bei Eisenmenger II, 902., vgl. Unsterblichkeitslehre, S. 24.), so läfst unser Verf. zu der ersten Auferstehung (*ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*, v. 5.) auch nur die frommen und getreuen Christen gelangen, und zwar nehmen dabei die Märtyrer den ersten Rang ein (*αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*, v. 4.), den zweiten die, welche das Thier nicht angebetet haben (*οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ*, v. 4.). Ein Gericht aber, welches entscheidet, wer an dieser ersten Auferstehung Theil nehmen solle, geht kurz vorher; denn der Verf. nennt zuvor erst Throne und sagt von denen, die darauf sitzen: *καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς*. Mögen diese Richter nun die 24 Ältesten unseres Buches oder die Apostel sein (s. de Wette, S. 185.), jedenfalls haben sie die Entscheidung über die zuerst zur Auferstehung zu Rufenden zu treffen. Diese letztern aber sind dieselben, deren Seelen zuvor im Himmel waren; denn dort rufen die Seelen der Märtyrer um Rache und werden vertröstet (c. 6, 9—11.), und dort sind die frommen Christen alle bis zu dieser Auferstehung (c. 7, 9. 14—17. 14, 3—5. 18, 20. 19, 1. 5. 6.). Ihr Vorzug ist daher zunächst der, dafs sie tausend Jahre früher, als alle übrigen Todten, zur Auferstehung gelangen (v. 5.). Diese Auferstehung aber denkt sich unser Verf. keineswegs so, wie Paulus (1 Cor. 15, 42 ff.) oder wie der Erlöser selbst

(Matth. 22, 30.) sie bezeichnet, und wie sie für den später, bei der zweiten Auferstehung, vorkommenden, verklärten Zustand (c. 21, 1.) pafst; denn sie geschieht auf der noch nicht umgestalteten und veränderten Erde, die noch in ihrem gewöhnlichen Zustande bleibt und auch noch von heidnischen Völkern bewohnt wird (vgl. c. 21, 1. c. 20, 7.). Auch steht das irdische Jerusalem noch (c. 20, 9.), und zwar im Gegensatze zu dem später vom Himmel herabkommenden (c. 21, 2.); wefshalb die Auferstandenen für diesen Zustand der Dinge auch nur mit irdischen Körpern zu denken sind, und selbst Tertullian noch eine spätere Umgestaltung ihrer Körper für den künftigen Zustand der Vollendung nach dem tausendjährigen Reiche annimmt (*contra Marc. III*, 24.). Zwei Vorzüge aber sind es noch, die unser Verf. von den jetzt Auferstandenen anführt, nämlich erstens: sie herrschen mit Christo die tausend Jahre (Apoc. 20, 4. 6.) und sind Priester Gottes und Christi (v. 6.), und zweitens: über sie hat der zweite Tod keine Macht (v. 6.). Was den ersten Punkt betrifft, so denkt sich unser Verf. ein wirkliches Herrschen (*βασιλεύειν*) über die noch auf Erden lebenden Heiden; denn er läfst den Erlöser selbst von dem Frommen und Getreuen sprechen: „Ich werde ihm Macht geben über die Heiden (*δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν*); mit eisernem Scepter wird er sie weiden, wie Töpfergefäfs sie zerschmettern" (Apoc. 2, 26—27.), und von Christo selbst sagt er: „Welcher wird alle Völker beherrschen mit eisernem Scepter" (*ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ*, Apoc. 12, 5.). Wenn nun auch mit diesen Worten nicht geradezu eine gewaltthätige, zerstörende Herrschaft gemeint ist, so liegt darin doch jedenfalls die siegreiche Macht Christi und der Seinigen über alles Heidnische und Böse. Das Priesterthum der Auferstandenen aber deutet nicht blofs auf ihre heilige Würde und Stellung (vgl. 2 Mos. 19, 6. 1 Petr. 2, 5.), sondern auch auf ihre Wirksamkeit im Reiche Gottes auf Erden hin. Bei der zweiten Auferstehung und dem Weltgericht aber haben sie darum keine Verdammnifs zu fürch-

ten, weil schon ein früheres Gericht (s. S. 863.) über sie entschieden hat, und ihre Theilnahme an der ersten Auferstehung selbst Zeugnifs giebt, dafs sie vor allen Andern der ewigen Seligkeit würdig sind. Wenn nun unser Verf. nach jenen tausend Jahren noch ein Mal den Teufel aus seinem Gefängnifs in der Unterwelt (*ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ*, v. 7., vgl. 1 Petr. 3, 19.) befreit werden läfst, um namentlich die heidnischen Völker Gog und Magog zum Zuge gegen das noch bestehende irdische Jerusalem aufzureizen (v. 8—9.), so hat das seinen Grund darin, dafs auch die Weissagung des Ezechiel von Gog und Magog (c. 38. u. 39.) nach seiner Ansicht noch eine wörtliche Erfüllung finden soll. Ezechiel nämlich läfst gegen das wiederhergestellte jüdische Reich nach dem Exil aus dem fernen Norden den König Gog aus dem Lande Magog, d. i. Scythien (vgl. 1 Mos. 10, 2.), und mit den Scythen auch die südlich wohnenden Äthiopier und andere Afrikaner, also die entferntesten heidnischen Völker, heranziehen und vor Jerusalem ihren Untergang finden, um zu zeigen, dafs das wiederhergestellte Reich durch Gottes Schutz auch den drohendsten Gefahren von Seiten des Heidenthums und den noch ganz ungeschwächten Kräften desselben widerstehen und es überdauern werde. So nun lehrt hier auch unser Verf., dafs das Reich Christi den furchtbarsten Angriffen jener noch nicht bekehrten Völker, die aus der weitesten Ferne kommen, widerstehen werde; denn sie werden vor Jerusalem von Gott vernichtet, und der Teufel, der sie verführt hat, wird auf ewig in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen (v. 10.). Was aber hierbei die Hauptsache ist, wir sehen aus dieser ganzen Vorstellung, dafs das tausendjährige Reich Christi nach unserm Verf. durchaus noch ein irdisches und darum vergängliches ist. Denn 1) die Heiden, die gegen Jerusalem heranziehen und es belagern, kommen von den vier äufsersten Enden der Erde (*τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσι γωνίαις τῆς γῆς*, v. 8.), und ihre Zahl ist so grofs wie der Sand des Meeres (*ὧν ὁ ἀριθμὸς ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης*, v. 8.); mithin ist das Reich Christi und seine Hauptstadt, wenngleich nicht unmittelbar von Heiden umgeben, doch

immer noch auf der Erde und dem irdischen Angriff zahlloser Heidenheere ausgesetzt. Da aber mit dem Untergange dieser vor Jerusalem das Ende aller Dinge eintritt (v. 11.), so ist der Gedanke an eine voraufgehende Bekehrung aller Heiden auf Erden, so dafs also einst Ein Hirt und Eine Heerde werde (Joh. 10, 16.), vor der jüdisch-messianischen Erwartung unseres Verf. völlig zurückgetreten und von ihr verdrängt. 2) Wenngleich dieses irdische Reich Christi nicht durch weltliche Macht gestützt und zusammengehalten wird, da Gott selbst jene Heidenheere durch Feuer, das vom Himmel fällt, vernichtet (Apoc. 20, 9.): so hört es doch mit der Vernichtung des Himmels und der Erde (v. 11.) selbst auf, und die Endlichkeit desselben unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Erkennen wir aber auch in dieser ganzen Vorstellung von einem tausendjährigen Reiche, seiner irdischen Beschaffenheit und seinem einstigen Schicksal, den specifisch-jüdischen Ursprung dieser Erwartung und die Abhängigkeit unseres Verfassers von jüdisch-messianischer Hoffnung, namentlich in Bezug auf eine erste Auferstehung, so dürfen wir doch auch hier den christlichen Gehalt, der in der jüdischen Hülle ruhet, nicht übersehen; denn obgleich Christus und seine Apostel weder von einem tausendjährigen Reiche, noch von einer doppelten Auferstehung *), noch von einer Befreiung des Teufels aus dem Abgrund, noch von einem Kommen der Völker Gog und Magog das Allermindeste lehren: so enthält die Schilderung und Erwartung

*) Wenn Paulus, als früherer Pharisäer, zu Anfang seiner apostolischen Thätigkeit auch noch etwas Ähnliches im Sinne gehabt haben mag (1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 16.), so bewahrt ihn doch der Geist Gottes vollständig vor der bestimmten Lehre einer doppelten Auferstehung. Wenn aber Christus selbst ein einziges Mal den Ausdruck ἀνάστασις τῶν δικαίων gebraucht (Luc. 14, 14.), so ist nicht zu übersehen, dafs er diefs den Pharisäern gegenüber thut, mit denen er bei einem Obersten derselben zu Tische ist, so dafs er ihnen in ihrer eigenen Vorstellungsweise die Wahrheit der ewigen Vergeltung vor Augen hält; ähnlich, wie er ihnen gegenüber den Hades nennt (Luc. 16, 23.), ohne damit ihren Glauben an eine Unterwelt bestätigen zu wollen (s. Unsterblichkeitsl. S. 48—49.).

unseres Verfassers doch immer die christliche, sonst nirgends so bestimmt bezeugte Idee eines endlichen vollständigen Sieges der Kirche Christi auf Erden und des dann eintretenden vollkommen glückseligen Zustandes in derselben. Mögen daher auch die Einzelnheiten fallen, sofern sie jüdische und nicht christliche Vorstellungen enthalten, die darin gegebene christliche Wahrheit wird bleiben und ihrer Erfüllung zuversichtlich entgegengehen.

γ) Die zweite Auferstehung und die dann erst erfolgende Seligkeit. Die Idee einer nach den vorangehenden Begebenheiten jetzt geschilderten allgemeinen Auferstehung beruhet, wie wir schon oben gesehen, ganz auf der jüdischen Vorstellung von der später erfolgenden Auferstehung der Heiden. Dafs aber das Meer, das ebenfalls seine Todten wiedergiebt, hier besonders genannt und von dem die Todten herausgebenden Hades getrennt ist (Apoc. 20, 13.), hat offenbar seinen Grund in dem von den Heiden zu den Juden übergegangenen Glauben, dafs die im Meere Umgekommenen, also unbegrabenen Todten nicht in den Hades hinabkommen, folglich hier auch nicht aus dem Hades, sondern aus dem Meere zurückkehren *). Der Richter aber, der nach der sonst im Buche herrschenden christlichen Vorstellung Christus ist (s. S. 839.), scheint nach der dem Verf. hier vorschwebenden Vorstellung aus Daniel, aus dem er auch die Idee der Bücher nimmt, nach denen gerichtet wird (Dan. 7, 10.), Gott selbst zu sein; denn beim Daniel ist der Betagte, vor den die Bücher gebracht werden, und der Gericht hält (c. 7, 9.), Gott selbst, von dem der Messias bestimmt unterschieden wird (vgl. v. 13.). Auch ist nach der in unserm Buche sonst herrschenden Bezeichnung der auf dem Throne Sitzende immer Gott selbst (vgl. Apoc. 5, 13. 6, 16. 7, 10.), und das Gericht wird als sein Gericht (*κρίσις αὐτοῦ*) bezeichnet (Apoc. 14, 7., vgl. 16, 14.). Das schon oben erwähnte Übergehen der Idee Christi in die Idee Gottes scheint demnach hier wirklich vorzuliegen

*) De Wette führt in seinem Commentar als Beleg hierbei an: Achill. Tat. V. p. 813. bei Wetst.: *Λέγουσι δὲ τὰς ἐν ὕδασι ψυχὰς ἀνῃρημένας μηδὲ εἰς ᾅδον καταβαίνειν κτλ.*).

(s. de Wette, S. 192.). Die Idee aber von der nach dem Gerichte erfolgenden Vernichtung des Todes und der Unterwelt (Apoc. 20, 14.), die unser Verf. nach Jes. 25, 8. ausspricht, beruhet ein Mal auf der Vorstellung, dafs beide nun keinen Zweck mehr haben, da von nun an ewiges Leben herrscht, und also Keiner mehr durch den Tod in die Unterwelt hinabkommt; sodann aber ist auch ihre Vernichtung, die als ein Werfen in den Feuerpfuhl (ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός, v. 14.) bezeichnet ist, als eine Strafe für sie anzusehen; denn da die Sünde den Menschen zum Tode führte und in die Unterwelt brachte, beide also auch als Folge der Sünde angesehen wurden, so werden sie hier gleich der Sünde selbst bestraft (vgl. v. 15.). Anstatt der völlig verschwundenen, bisher bestandenen Welt aber (denn es heifst, dafs die Erde und der Himmel floh, und keine Stätte mehr für sie gefunden ward [Apoc. 20, 11., vgl. c. 22, 1. 4. 5.]) erblickt nun unser Verf. nach Jes. 65, 17. u. 66, 22. einen neuen Himmel und eine neue Erde (c. 22, 1.). Auch diese Vorstellung findet sich bei den jüdischen Rabbinen (s. de Wette, Bibl. Dogm. §. 206. Not. a.), sowie die ganze Schilderung des neuen Jerusalems nicht blofs nach Stellen des Ezechiel und Jesaias, wo sie von der Wiederherstellung des zerstörten Jerusalems in idealer Herrlichkeit reden, sondern auch nach bestimmten Vorstellungen der Rabbinen von dem neuen Jerusalem zur messianischen Zeit (s. Eisenmenger II. S. 824 ff. 839 ff., de Wette a. a. O. Not. c.) zusammengesetzt ist, nur dafs die christlichen Ideen unseres Verfassers seiner ganzen Darstellung immer auch eine christliche Färbung geben (vgl. Apoc. 21, 6. 9. 14. 22. 23. 27. c. 22, 1. 3.). Eine willkürliche, vergeistigende Erklärung aller der Einzelnheiten, die unser Verf. von dem neuen Jerusalem anführt, ist aber hier um so weniger an ihrem Platze, als überall ganz bestimmte jüdische Vorstellungen vorliegen, und unser Verf. nicht etwa blofs der poetischen Darstellung zu Liebe diese Einzelnheiten anführt, sondern sie nach seiner jüdisch-messianischen Erwartung und seiner ganzen Dogmatik als wirklich einst zu realisirende Dinge ansieht. Denn während sonst im N. T.

die Idee der vollkommenen Seligkeit bei Gott im Himmel durchaus abstract gehalten ist (vgl. Joh. 14, 2. 17, 24., vgl. v. 5. 2 Cor. 5, 1.), erscheint hier Alles darum in concreter Gestalt, weil die hier gelehrte Auferstehung nothwendig auch einen gewissen leiblichen Zustand der Dinge voraussetzt, der, wenngleich himmlisch verklärt, doch immer den irdischen Dingen ähnliche Verhältnisse, Räumlichkeiten, Bestandtheile und Lebensbedürfnisse fordert, und gerade so schildert unser Verf. den Zustand der künftigen Welt, indem er seine jüdischen Erwartungen vom messianischen Reiche und seiner Herrlichkeit in himmlischer Verklärung verwirklicht werden läfst. Der Untergang der alten Welt und die Bildung der neuen durch Feuer (vgl. 2 Petr. 3, 10. 12.) veranlafst zunächst unsern Verf., sich die neue Erde ohne Meer zu denken; denn es heifst ausdrücklich von dieser: „Und das Meer ist nicht mehr" (καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι, c. 22, 1.). Wie er sich aber das Reich Gottes auf Erden schon früher nicht ohne Tempel und Altar zu Jerusalem hat denken können (s. S. 855.), so läfst er auch auf die neue, himmlisch verklärte Erde das neue, himmlische Jerusalem, dessen Tempel und Bundeslade er schon früher im Himmel gesehen hat (c. 11, 19.), herabsteigen; denn er sagt bestimmt: „Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabsteigen aus dem Himmel, von Gott" (c. 21, 2., vgl. v. 10. u. c. 3, 12.). Diese Idee aber ist eine rein jüdische; denn gerade so dachten sich die Juden die Sache zur messianischen Zeit (s. de Wette zu dieser Stelle und die daselbst angeführten Citate). Dafs aber in dem neuen Jerusalem kein Tempel gesehen wird, sondern Gott selbst ihr Tempel ist und das Lamm (c. 21, 22.), versinnlicht nach Jes. 60, 19 ff. die schöne Idee, dafs Gott selbst und Christus unmittelbar unter den Auferstandenen und Seligen wohnen werden, und also diese sich unmittelbar ihnen nahen können und keines Tempels mehr bedürfen. Die Beschreibung des neuen Jerusalems selbst aber entlehnt unser Verf. vorzugsweise aus Ezech. 48, 30 ff. u. Jes. 54, 11 ff., wobei er die dort angegebene Gröfse, Bauart und Pracht der Stadt noch

durch Zusätze und Erweiterungen hebt und offenbar die Schilderungen der jüdischen Rabbinen davon vor Augen hat (s. *Schöttgen, Diss. de Hierosol. coelesti*; *hor. Hebr. I*, 1205 *seqq.*). Die schöne und erhebende Idee, dafs die neue Stadt weder der Sonne, noch des Mondes bedürfe, sondern dafs die Herrlichkeit Gottes sie erleuchte, und ihre Leuchte das Lamm sei (Apoc. 21, 23., vgl. v. 11. u. c. 22, 5.), entnimmt er aus Jes. 60, 19., indem er nur die christliche Idee von dem Lamme hinzufügt; die Vorstellung, dafs die Könige der Erde ihre Herrlichkeit und Kostbarkeit in das neue Jerusalem bringen, die Thore der Stadt immer offen stehen, und man die Herrlichkeit und Kostbarkeit der Völker in sie bringen werde (Apoc. 21, 24—26.), ist aus Jes. 60, 11. (vgl. c. 66, 12.) entlehnt und setzt einen irdischen Verkehr mit den noch aufserhalb des neuen Jerusalems auf Erden lebenden Völkern voraus; die Verheifsung, dafs nichts Gemeines in sie eingehen werde, noch was Gräuel thue und Lüge, sondern nur die, die im Lebensbuche des Lammes geschrieben sind (Apoc. 21, 27.), kommt aus Jes. 52, 1. und läfst die Frage durchaus unbeantwortet, warum jene Völker und ihre Könige, die doch auch Errettete (σωζόμενοι, v. 24.) sind, nicht ebenfalls schon in der Stadt der Seligen, dem neuen Jerusalem, wohnen. Die Benutzung der prophetischen Stellen, die von dem irdischen Jerusalem und den zu ihm strömenden bekehrten Völkern, die dort anbeten wollen, sprechen, läfst unsern Verf. offenbar die Sache hier nicht so genau nehmen. Die überaus schöne Vorstellung von dem Lebensstrome und dem Baume des Lebens (Apoc. 22, 1—2.) ist aus Ezech. 47, 1 ff.; doch läfst der Zusatz, dafs die Blätter des Baumes zur Heilung der Völker dienen (v. 2.), noch unbekehrte oder doch nicht vollkommen selige Völker voraussetzen, was abermals mit der ganzen Vorstellung der absoluten Vollendung und Seligkeit nach dem Gerichte nicht harmonirt. Die Worte des Ezechiel, dafs die Blätter der Fruchtbäume an jenem Lebensstrome zur Arzenei dienen

(Ezech. 47, 12.), veranlafsten unsern Verf. offenbar zu diesem Zusatz, der gegen die Grundidee seiner ganzen Schilderung verstöfst. Bedenken wir nun noch, dafs er ein Herrschen der Seligen in alle Ewigkeiten von dem neuen Jerusalem aus (Apoc. 22, 5.) lehrt, und dafs noch Völker und Könige der Erde (c. 21, 24. 26. 22, 2.) da sind, über die wirklich ein Herrschen möglich ist und stattfindet, so wird die jüdisch-messianische Vorstellung unseres Verf. von dem Zustande der Vollendung nur um so einleuchtender. Dasselbe ist der Fall, wenn wir erwägen, dafs nach ihm die volle Seligkeit der Verstorbenen überhaupt erst nach dieser zweiten Auferstehung eintritt, ganz wie die Juden sich die Sache vom messianischen Reich und seiner Herrlichkeit vorstellten, während Christus eine unmittelbar nach dem Tode folgende Vergeltung und vollkommene Seligkeit bei ihm im Himmel lehrt (s. Unsterblichkeitsl. S. 38—40. 45. ff. 50 ff., vgl. S. 193. No. 5.). Aber wenngleich auch weder Christus, noch seine Jünger von einem aus dem Himmel auf die Erde herabkommenden Jerusalem und seiner irdischen Herrlichkeit das Allermindeste lehren, und diese ganze Vorstellung nur der jüdischen Erwartung angehört, so dürfen wir doch auch hier die rein christlichen Ideen, die bei unserm Verf. in dieser jüdischen Hülle vorliegen, und die oft ohne dieselbe mit heiliger Kraft an's Herz dringen, nicht übersehen. Es sind diefs vor allen die in den jüdisch-messianischen Schilderungen des neuen Jerusalems selbst liegenden Elemente reiner und vollkommener Seligkeit, die oft in voller Klarheit und ohne jüdische Färbung in ihrer Reinheit und Tiefe an's Licht treten (vgl. c. 21, 4 ff.), sodann aber auch die Grundidee des einst wirklich kommenden Endes aller Dinge, wie es der Herr selbst gelehrt hat. Mögen daher auch hier die Einzelnheiten der individuellen jüdisch-messianischen Erwartung unseres Verfassers angehören, ja beruhet auch die ganze Vorstellung einer zweiten Auferstehung und die Stufenfolge der Begebenheiten dabei nur auf seiner früheren jüdischen Ansicht: das ewige Gericht, die Seligkeit der Frommen, der Ausschlufs aller Bösen (c. 22, 15.), sowie der

Untergang und die neue Schöpfung der sichtbaren Welt, sind und bleiben christliche Vorstellungen und bezeugen, dafs christlicher Geist unsern Verf. durchdrungen und seine jüdischen Erwartungen, wenn auch nicht verdrängt, so doch umgestaltet und christlich modificirt hat.

Achten wir nun noch zum Schlufs auf das Resultat unserer ganzen Untersuchung über die Apokalypse, so ergiebt sich, dafs ihr Verfasser zwar über die Natur und das Wesen, sowie über das Werk des Erlösers, die apostolische Anschauung und Überzeugung theilt, dafs er aber in seiner Ansicht über die bevorstehende Entwickelung des Reiches Christi auf Erden und das künftige Ende aller Dinge mehr, als irgend ein anderer neutestamentlicher Verfasser, der jüdischen Anschauung und Erwartung zugethan ist, dafs ihn aber auch hierbei die christlichen Elemente überall durchdringen und seinen Anschauungen einen christlichen Gehalt verleihen, so dafs sein Werk, wenn es auch nicht den apostolischen Schriften gleich zu setzen ist, doch immer als lebendiges Zeugnifs urchristlicher Hoffnung einen unschätzbaren Werth behält. Uns aber giebt auch die in diesem Werke vorliegende Darstellung der Person Christi die Überzeugung, dafs so über ihn weder gedacht, noch gelehrt werden konnte, wenn seine Erscheinung auf Erden und das Zeugnifs seiner unmittelbaren Jünger ihn nicht als den bekräftigt und erwiesen hätten, der als der Sohn des lebendigen Gottes lebt und regiert in Ewigkeit.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei.

Theologisch-wissenschaftliche Bibliothek.

Ackermann, C., das Christliche im Plato	1	Thlr.	22½	Sgr.
Acta historico-ecclesiastica. 3 Bände	8	„	7½	„
Becker, H., über Goeschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit	—	„	20	„
Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, von den Professoren zu Dorpat. 2 Bände	3	„	5	„
Bellermann, Chr. Fr., die ältesten christl. Begräbnißstätten	5	„	—	„
Böttiger, W., das Christliche im Tacitus. 2 Theile	3	„	20	„
Bröcker, J. P. C., der Gemeindegottesdienst	—	„	15	„
Bruch, göttliche Eigenschaften	1	„	15	„
Cultus, der, des Genius, von C. Ullmann u. G. Schwab	—	„	22½	„
Deinhardt, J. H., Begriff der Seele	—	„	10	„
Dorner, J. A., der Pietismus und seine Gegner	—	„	11¼	„
Drechsler, M., die Einheit und Echtheit der Genesis	1	„	15	„
Ehrenfeuchter, Fr., Theorie des christlichen Cultus	2	„	7½	„
Erbkam, H. W., protestant. Secten während d. Reformation	2	„	16	„
Förstemann, C. Ed., Urkundenbuch a. d. Reform. 1r Bd. 4°	3	„	—	„
Gelzer, H., die Straußischen Zerwürfnisse in Zürich	1	„	20	„
Gemberg, A., die Schottische Nationalkirche	1	„	20	„
Gerock, C. F., Christologie des Koran	—	„	22½	„
Gieseler, J. C. L., die Unruhen in der Niederländ. Kirche	1	„	5	„
Hävernick, H. A. Chr., Commentar über d. Daniel, mit neuen kritischen Untersuchungen	3	„	17½	„
Hartmann, A. Th., die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen	4	„	15	„
Helffrich, A., die christliche Mystik. 2 Theile	5	„	—	„
— die Metaphysik als Grundwissenschaft	1	„	—	„
— Spinoza und Leibnitz	—	„	15	„
Henry, P., das Leben Johann Calvin's. 4 Bände	10	„	15	„
Herrmann, W., die speculative Theologie durch Daub	1	„	18	„
Hiob. Ein religiöses Gedicht v. M. H. Stuhlmann	1	„	20	„
Hurter, Fr., Geschichte Pabst Innocenz III. 4 Bände	13	„	—	„
Huther, J. E., Cyprians Lehre von der Kirche	1	„	—	„
Kleuker, J. F., Aechtheit und Glaubwürdigkeit der christlichen Urkunden. 5 Bände	5	„	25	„
Köllner, Ed., Symbolik christlicher Confessionen. 2 Bde.	6	„	10	„
Krabbe, O., Ursprung und Inhalt der christlichen Constitutionen des Clemens Romanus	1	„	15	„
— die Lehre von der Sünde	1	„	22½	„
Martensen, H., Meister Eckart	—	„	22½	„
— die christliche Taufe u. die baptistische Frage	—	„	15	„
Mayerhoff, E. Th., Einleitung in d. petrinischen Schriften	1	„	15	„
Meier, G. A., die Lehre von der Trinität	2	„	25	„
Meyer, J. A. G., Natur-Analogien	2	„	3¾	„
Movers, Fr. C., Jeremias	—	„	22½	„
Neander, A., das Leben Jesu. 4e Aufl.	3	„	10	„
— Kirchengeschichte I. 1. 2. II. 1. 2. neue Aufl. III. IV. V. 1. 2. VI. ord. Papier	21	„	13½	„
— Apostelgeschichte, 2 Theile. 4e Aufl.	4	„	—	„
— der heilige Bernhardt. 2e Aufl.	2	„	16	„
— Denkwürdigkeiten a. d. christl. Leben. 2 Bde.	3	„	14	„
Nitzsch, C. J., über den Religionsbegriff der Alten	—	„	5	„
— gegen Möhlers Symbolik	1	„	7½	„
Olshausen, H., die biblische Schriftauslegung	—	„	12½	„
— Echtheit der Schriften d. N. Testaments	—	„	22½	„

Pelt, L., theologische Encyclopädie als System . . .	2	Thlr.	20	Sgr.
Psalmen, übersetzt und erläutert von Stuhlmann . . .	2	„	—	„
Reich, G., die Lehrfortbildung in der evangelischen Kirche	—	„	24	„
Reuchlin, H., das Christenthum in Frankreich	2	„	10	„
— Geschichte von Port-Royal. 2 Bände .	8	„	—	„
Ritter, H., Geschichte der Philosophie. 11 Bände . . .	33	„	18	„
— Geschichte der pythagoräischen Philosophie .	1	„	12½	„
— Erkenntniß Gottes in der Welt	3	„	—	„
— u. **Preller**, Historia philosophiae Graeco-Rom.	2	„	15	„
Rudelbach, A. G., Hieronymus Savonarola	2	„	11¼	„
Rußwurm, J. W. B., musik. Altar-Agende nebst Nachtrag	2	„	10	„
Sack, K. H., christliche Apologetik. 2e Auflage . . .	2	„	—	„
— christliche Polemik	1	„	15	„
Sartorius, E., die Lehre v. Christi Person u. Werk. 5e Aufl.	—	„	27	„
Schelling, K. Fr. A., Protestantismus und Philosophie	—	„	27	„
Schliemann, Ad., die Clementinen u. d. Ebionitismus	2	„	20	„
Schmidt, C., Johannes Tauler von Straßburg . . .	1	„	15	„
Schwarz, Th., Hymnen an den Tod	—	„	7½	„
Schroeder, M., die Idee der Entwickelung 2c. . . .	—	„	15	„
Semisch, K., Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus	1	„	28	„
Stip, G. Ch. H., Gesangbuchsbesserung. 2 Thle. . .	3	„	5	„
Stolberg, **Graf F. L.**, Religionsgeschichte A. A. 15 Bde. u. 2 Bde. Register von Moritz . . .	12	„	—	„
Tholuck, A., Commentar zum Johannes. 6e Auflage .	1	„	20	„
— die Lehre von der Sünde. 7e Auflage . .	1	„	18	„
— Auslegung der Bergpredigt. 3e Auflage .	2	„	4	„
— die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. 2e Auflage	2	„	—	„
— Commentar zum Brief an die Hebräer. Mit Beilage. 3e Aufl.	2	„	15	„
— vermischte Schriften apologet. Inhalts. 2 Thle.	4	„	—	„
— Commentatio. Partt. II.	—	„	21¼	„
Ullmann, C., die Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde.	5	„	20	„
— Historisch oder mythisch?	1	„	3¾	„
— Einiges für die Gegenwart und Zukunft .	—	„	6	„
— die Sündlosigkeit Jesu. 5e Auflage . . .	1	„	6	„
— das Wesen des Christenthums. 3e Auflage .	1	„	—	„
— u. **Hauber**, zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung	—	„	12	„
— u. **Lücke**, über die Nichtannahme v. Rupp 2c.	—	„	12	„
— Commentatio de Beryllo Bostreno eiusque doctrina	—	„	10	„
Umbreit, F. W. C., Commentar über die Propheten des Alten Bundes. 4 Theile	7	„	21	„
— der Knecht Gottes	—	„	15	„
— christliche Erbauung aus dem Psalter. 2e Aufl.	—	„	24	„
— Was bleibt? Betrachtungen des Predigers Salomo	—	„	12	„
Vorländer, K., tabellarische Darstellung der Dogmengeschichte. 2 Hefte	—	„	20	„
Waitz, Th., Grundlegung der Psychologie	1	„	—	„
Weydmann, Luther als Spiegelbild f. unsere Tage . .	—	„	27	„
Wieseler, K., chronolog. Synopse der 4 Evangelien . .	2	„	20	„
Wiggers, G. Fr., Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle.	3	„	15	„
— J., kirchliche Statistik. 2 Bände . . .	3	„	5	„
— — Geschichte der evangel. Mission. 2 Bde.	3	„	10	„
Zend-Avesta, ed. Iustus Olshausen	2	„	10	„